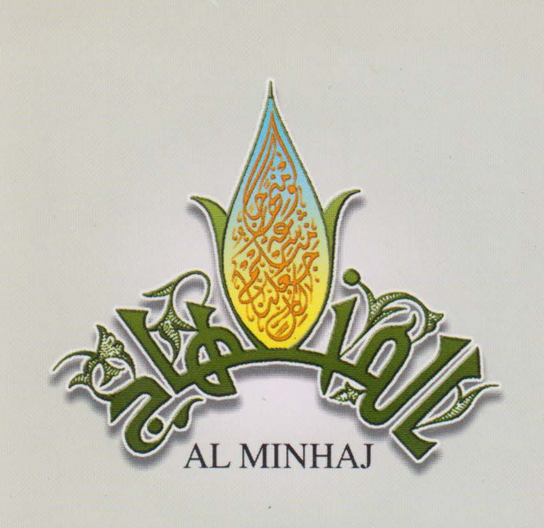


كتاب المنهاج



سلسلة بحوث ثقافية
تصدرها مجلة المنهاج

الدين والسياسة

نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي

الشورى ، الديمقراطية ، ولاية الفقيه



مجموعة
من الباحثين


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الدين والسياسة

نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي

الشورى، الديمقراطية، ولاية الفقيه

الغدير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥

تلفاكس: ٠١/٢٧٣٦٠٤

ص.ب: ٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان

الرمز البريدي: ١٠١٧ - ٢٠١٠ برج البراجنة - بعبدا

E-mail:

feqh@islamicfeqh.org

magazine@alminhaj.org

Web pag:

www.islamicfeqh.org

www.alminhaj.org

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

الدين والسياسة

نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي

الشورى ، الديمقراطية ، ولاية الفقيه

مجموعة
من الباحثين

الغدير
بيروت ـ لبنان


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة أولى

يضع «مركز الغدير للدِّراسات الإسلاميَّة»، بين يديّ القرّاء، سلسلةً جديدة من الكتب، تضاف إلى قائمة منشوراته، اسمها «كتاب المنهاج».

«المنهاج» مجلّة فصليّة يصدرها «مركز الغدير للدِّراسات الإسلامية»، وتتضمَّن دراسات وبحوثاً معمقة تتناول قضايا مركزية في الفكر والتراث الإسلاميَّين في مختلف مجالاتهما وتخصصاتهما.

وقد ارتأت هيئة التحرير، في المركز، وفي المجلَّة، إدراكاً منها لهذه الحاجة، وفي ضوء آراء الكثير من القراء، وبعد التداول مع عدد من الباحثين الأصدقاء، أن تستسل دراساتٍ من المجلة، وتصدر كل مجموعةٍ منها في كتاب مستقل.

ينطلق هذا المشروع، إضافة إلى ما سبق، من وعي عدة أمور كان للأصدقاء، قرَّاءً وباحثين، دور في الإشارة إليها، ومنها:

أولاً، تفرض المساحة المحدَّدة في المجلَّة، في حالات، أن تنشر بعض الدِّراسات في حلقتين أو أكثر، ولمَّا كانت المجلَّة فصليَّة، فإن انتظار استكمال البحث يطول، إضافة إلى أنه قد لا يتاح للقارىء متابعة الدّراسة، المنشورة في غير عدد، كاملة.

ثانياً، يدور حوار في كثير من الأحيان، بشأن قضايا كثيرة، وقد ينشر هذا الحوار في غير عدد، ويقتضي الاطلاع عليه كاملاً أن يجمع بين دفتيّ كتاب واحد، ويوضع بين يدي القارىء، لتكتمل الفائدة بمعرفة مختلف وجهات النظر.

ثالثاً، تتناول عدة دراسات تنشر في أعداد متفرِّقة عدة قضايا، يشملها موضوع واحد، تكتمل معالجته إن جُمعت هذه الدراسات في كتاب مستقلّ.

رابعاً، كما يرغب القارىء في التنوُّع الذي توفِّره المجلّة، يرغب أيضاً في التركيز على موضوع واحد، وهذا ما يوفِّره الكتاب، وبتحقيق هذا المشروع تُلبَّى الرَّغبتان المعرفيَّتان.

والله وليّ التوفيق.

هيئة التحرير

تطوّر الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر
من الإستبداد إلى ولاية الفقيه

تقديم: أ. محمد دكير

تمهيـــــد

ليس هنـاك اختـلاف كبيـر بيـن التيَّارات والمدارس الإسلامية، الفقهية والكلامية والسياسية، على ضرورة وجود سلطة تحكم الاجتماع البشري الإسلامي وتنظّمه، وذلك لأن الحكومة من ضرورات العمران، لحفظ مصالح الجماعة والأفراد، وتنظيم العلاقات الاجتماعية بما يكفل الاستقرار والأمن ويحقق العدالة بين أفراد المجتمع، ويمنع تطاول بعضهم على بعض بالظلم أو انتهاك الحقوق والحريات، كما أن الدولة أو السلطة ضرورية لحفظ الدين وكيان الأمة ومقوِّماتها من الزَّوال، يقول أبو حامد الغزالي: «الدين والسلطة توأمان، الدين أسٌّ، والسلطان حارس»، كما أكد ابن خلدون ضرورة السلطة (الخلافة) لأنها نيابة عن صاحب الشَّرع في مجال حفظ الدين وسياسة الدنيا. وبشكل عام، لا بد للنَّاس، كما يقول الإمام علي عليه السلام، من إمام برّاً كان أم فاجراً.

وهذا الإجماع على وجوب إقامة السلطة هو رأي أهل السنَّة ورأي الشيعة جميعاً (على اختلاف في الوجوب)، ورأي المعتزلة إلا نفراً

قليلاً، ورأي الخوارج ما عدا النَّجدات[1]. لذلك لم يتوقَّف الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، طويلاً لمناقشة هذا الموضوع ـ أي ضرورة الدولة والسلطة ـ وهو يبحث في موضوع النظرية السياسية في الإسلام ويكتشف ملامحها، ويؤصِّل ما يحتاج إلى تأصيل، كما أن وراءه تجربة طويلة زاخرة بقيام الدول والإمبراطوريات والحكومات المختلفة، منذ أن وضع رسول الإسلام اللبنة الأولى للدولة الإسلامية وأقام حرمها، وتابعه الخلفاء ومن جاء بعدهم من الملوك والسلاطين والأمراء.

لكن الاختلاف الذي وقع، ولم ينته السجال فيه حتَّى الآن، هو في كيفية الوصول إلى السلطة والحكومة؟ أو مصدر مشروعية السلطة وطبيعة الحكم الإسلامي، وآليات ممارسة السلطة، وحدود مشاركة الشعب، وغيرها من القضايا المتعلِّقة بالحكم والسلطة.

لقد افترقت الأمة في هذه المواضيع والقضايا فرقاً مختلفة ومتحاربة، أهمها الفرقتان الكبيرتان، اللتان تحوَّلتا إلى مدرستين متميزتين، في جميع المجالات المعرفية: في العقائد والفقه والسياسة، ومجالات علمية أخرى. المدرسة الأولى، وهي مدرسة الخلافة، ترى أن رسول الإسلام ﷺ توفي وترك أمر السلطة ومن سيخلفه بيد الأمَّة، تنتخب وتختار من يقودها ويُسيِّر أمورها، وهذا ما قام به المهاجرون الذين بايعوا أبا بكر، وعيَّنوه خليفة للمسلمين كافة. أمَّا المدرسة الثانية، وهي الإمامة، فأكدت وجود النص والتعيين الإلهي للوصي الذي سيخلف الرسول ﷺ، وقدَّمت الأدلَّة النقلية والعقلية على استخلاف

---

(١) عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، نظام الحكم في الإسلام، الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، ط ١٩٨٥م، ص ١٠٣.

الرسول ﷺ للإمام علي عليه السلام [١]. ومن ثم رفض أتباعها نظام الخلافة وعدّوه نظاماً غريباً عن الإسلام.

من هنا فإن التنظير في المجال السياسي سينطلق من هذه الخلفية المذهبية التاريخية، وقد استنفد الفريقان جهدهما خلال قرون للدفاع عن وجهتي نظرهما، أتباع مدرسة الخلافة يدافعون عن شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ومن جاء بعدهم من ملوك وأمراء، وأتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ينفون عن هذه الخلافة صفة الشرعية، ويعدّونها مغتصبة لحق الوصي والإمام المعين من طرف الله ورسوله ﷺ ويؤكدون أن الإمامة، وليس الخلافة، هي النظام السياسي الإسلامي، وقد خُصِّصت مباحث الإمامة في الكتب الكلامية لدى المدرستين لمعالجة هذا الموضوع وتقديم الأدلة ونقد آراء الخصم وأدلته والكشف عن تهافتها وبُعدها عن الشرعية والحقيقة، كما أُلِّفت كتب خاصة في الموضوع، ما أسفر عن تراث ضخم، قسمٌ كبير منه الآن مطبوع ومتداول. أما أهم ملاحظة يمكن الإشارة إليها، وتتعلق بهذا التُراث السياسي، فهي استغراق مباحثه في تأصيل النظامين: الخلافة والإمامة، واقتصارها على البحث في صحة كلٍّ من النظامين وشرعيَّته، والدفاع عن هذه الشرعية من دون تجاوزها لمناقشة قضايا أخرى لا تقل أهمية، ولها علاقة بالمجال السياسي والسلطة في المجتمع الإسلامي.

---

(١) قدَّم الإمامية مجموعة من الأدلة النقلية على تعيين الرسول ﷺ للإمام علي عليه السلام وصياً وخليفة له من بعده، من بينها حديث الثقلين الذي رواه أحمد بن حنبل في مسنده (٥/ ١٨٢) والترمذي في صحيحه (٣/ ٦٣ ح٣٧٨٨). فقد روي عن الرسول ﷺ قوله: «إني تارك فيكم الخليفتين من بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»، وغيره من الأحاديث والروايات.

هذه النواقص تلمَّسها وعانى منها الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر لدى المدرستين معاً، وهي المسؤولة عن التخبُّط والضياع الذي تعاني منه البحوث السياسية الإسلامية المعاصرة، وهي تقوم بتأصيل بعض القضايا السياسية المعاصرة مثل الشورى وآلية انتقال السلطة، وحدود صلاحيات الحاكم الإسلامي، وموقع الأمة من المشاركة في القرار السياسي، وغيرها من المواضيع ذات العلاقة بالمجال السياسي.

من هنا لا بد من الإشارة إلى أن التطوُّر الذي عرفته حركة التنظير والتأصيل في مجال الفكر السياسي الإسلامي ـ بعد انهيار الخلافة العثمانية، وبداية الصحوة الإسلامية ـ يرتكز على هذه الأرضية أو الخلفية المذهبية ـ التاريخية، وينطلق منها ويتأثر بها سلباً وإيجاباً.

وعليه، فالحديث عن تطور الفكر السياسي الإسلامي لا يمكنه أن يغفل هذه الحقيقة، فقد تأثر هذا التطوُّر أو التأصيل الحديث والمعاصر، بالمدرسة الفقهية والسياسية التي ينطلق منها، وقد استمرت المقاطعة المذهبية للآخر المخالف، مرة بشكل مباشر ومقصود، وأخرى بسبب الجهل بالآخر وتراثه لدى بعض الكتاب الإسلاميين الذين يصعب عليهم تحمل عناء البحث والاستقصاء، ولا يجدون حرجاً في تكرار ما قيل فقط، مع إضافة بعض الحواشي والتعليقات. مع أن المنهج العلمي الموضوعي ـ وخصوصاً لدى الباحثين الأكاديميين ـ يتطلب منهم معرفة آراء جميع المدارس الفكرية السياسية الإسلامية وعرضها من دون إغفال إحداها أو تجاوزها لأسباب مذهبية؛ وذلك في الوقت الذي نجد فيه الباحث الذي يقوم بهذا الإقصاء والتجاوز لا يجد حرجاً في عرض أدق المسائل الفكرية السياسية لدى المدارس الغربية والرد عليها ومقارنتها بما يعدّه نظرية سياسية إسلامية.

لذلك نعتقد أن المتحدث عن تطور الفكر السياسي الإسلامي لا بد له من مراعاة هذا الجانب المنهجي، إذ لا يمكن الكشف عن ملامح هذا التطور ومنجزاته وإخفاقاته من دون الحديث عن مميزات هذا التطور لدى المدرستين معاً من خلال الكتابات التي أنجزها باحثو الفريقين، كما نعتقد أن مقاربة الفكر السياسي الإسلامي في إطار منهج مقارن تسهم في إثراء البحث العلمي في هذا المجال، بعيداً عن السجال الأيديولوجي والمذهبي المتأثِّر بتداعيات الواقع السلبي والمتخلِّف.

وبشكل عام، لا يمكن للمتتبع للأدبيات السياسية الإسلامية الصادرة خلال القرن الماضي (القرن ٢٠) إلا التأكيد على أن تطوراً مهماً قد حصل في بنية هذا الفكر، وقد تُوِّج هذا التطوُّر بالتجارب الإسلامية القائمة الآن في الحكم، سواء على مستوى مشاركة الإسلاميين في اللعبة السياسية داخل بعض الأنظمة العلمانية القائمة أم مع استلام إسلاميين للسلطة وانخراطهم في العمل السياسي على نطاق واسع، وبالتالي فحجم التنظير في المجال السياسي وكثافة الأدبيات السياسية الصادرة خلال العقود الأخيرة، إضافةً إلى التجارب التي يخوضها الإسلاميون الآن وهم يمارسون السلطة، ذلك كله يجعل الحديث عن ملامح التطور في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، مسوَّغاً من الناحية المنهجية، وسنحاول مقاربة هذا التطور من خلال ثلاث محطات رئيسة هي:

المحطَّة الأولى: نظرية الشورى التي عدَّها عدد من مفكري مدرسة الخلافة قاعدة النظام السياسي الإسلامي[1].

---

(١) انظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، نقلاً عن فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي عدد١٦٦ (١٢/١٩٩٢)، ص ١٥.

المحطَّة الثانية: الديمقراطية الغربية التي اختلف أتباع المدرستين فـي شأنهـا، وانقسموا ـ في نظرنا ـ إلى ثلاثة تيارات، تيار رافض لها باعتبارها بضاعة غربية مستوردة ولا تصلح لنا، وهي مناقضة للإسلام وشريعته، وتيار وسطي يرى أنَّ الديمقراطية آلية يمكن الاستفادة منها للقضاء على الاستبداد الذي يُعشِّشُ في ديار العروبة والإسلام، وتيار آخر يدعو إلى الأخذ بها جملة وتفصيلاً لأنها الخيار الوحيد المتوافر، والذي يستطيع اجتثاث جذور الاستبداد والطغيان السِّياسيَّين من جذورهما.

المحطَّة الثالثة: نظرية ولاية الفقيه، وهذه النظرية أنجبها رحم الفكر الديني الإمامي، وهي تنمو وتترعرع في إطار تجربة سياسية قائمة الآن في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد اتسع الحديث عنها تأصيلاً ونقداً.

١ـ نظريـة الشُّــورى

لا تكاد تخلو الأدبيات السياسية الإسلامية التي عالجت قضية نظام الحكـم فـي الإسلام من الحديث عن الشُّورى، بل إن مُجمل الحديث عن هذا النظام وطبيعته قد استغرق في بحث نظرية الشُّورى، التي عدَّتها هذه الأدبيات ـ كما قلنا سابقاً ـ قاعدة النظام السياسي الإسلامي. لذلك لم تألُ جهداً في محاولة تأصيلها والكشف عن مفهومها، للوصول إلى بناء نظرية عامة للشُّورى السياسية، مستعينة بالنصوص الدينية تارة (القرآن والسنة) ووقائع التاريخ (وخصوصاً تاريخ الخلفاء الأربعة الأُوَل) تارة أخرى.

والشورى، كما عرَّفها بعض المعاصرين، هي: «استطلاع رأي الأمة المسلمة، أو من ينوب عنها، في الأمور المتعلقة بها (الشؤون

العامة) لمعرفة الرأي والصواب أو الحق فيها، لأن العقول إذا ما اجتمعت وتشاورت، وضح السبيل أمامها، أو توضَّحت السبل أمامها، كالمصابيح التي باجتماعها يزداد النور»[1].

وقد نص القرآن الكريم على مبدأ الشورى في قوله تعالى مخاطباً رسوله ﷺ: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ [آل عمران/١٥٩]، ومعلوم أن الآية تتحدث عن المشاورة في الأمور الحياتية والسياسية وغيرها، وليس المقصود منها المشاورة في أساس التشريع للأمور العبادية، وكذلك قوله، عز من قائل، في آية أخرى يصف ما يجب أن يكون عليه المؤمنون: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى/٣٨].

والأمثلة التطبيقية لهذا المبدأ على عهد الرسول ﷺ كثيرة، وقد رُوي عنه ﷺ قوله: «أشيروا علي أصحابي»، وقد استشارهم في موقعة أُحُد فكان رأي الأغلبية الخروج، فخرج ﷺ مع أنه كان يرى عكس ذلك، أما تطبيقات الشورى في عهد الخلافة الراشدة، فهناك أمثلة كثيرة عليها؛ حيث نجد الخلفاء الأربعة يستشيرون الصحابة في أمور شتى وقضايا كثيرة تهم الأمة ومصالحها.

وعليه، فإن النصوص القرآنية والحديثية التي تحدثت عن الشُّورى، بالإضافة إلى السيرة العملية للرسول وخلفائه الراشدين من بعده وعملهم بالشُّورى في جميع القضايا، تعدَّان التأسيس الشرعي «للركن الأول للنظام السياسي في الإسلام، بل جوهر هذا النظام في نهاية المطاف، جملة وتفصيلاً، لأنه إذا كان ـ يقول الكاتب مهدي فضل

---

(١) مهدي فضل الله، الشورى طبيعة الحاكمية في الإسلام، بيروت: دار الأندلس، ط١، ١٩٨٤، ص٥٣.

الله ـ لكل نظام من مبدأ أو ركيزة يقوم عليها، فإن ركيزة النظام السياسي الإسلامي هي الشُّورى»[1].

لكن الكتابات الإسلامية، في موضوع الشُّورى، لم تتجاوز ما ذكرناه، من اعتبار أن الشُّورى مبدأ إسلامي وتكليف شرعي يتجاوز الممارسة السياسية وشؤون الحكم، بل يُفترض في المجتمع الإسلامي أن ترتكز جميع الأنشطة فيه على مبدأ الشورى، بالإضافة إلى تجميع الأمثلة التاريخية على ممارسة الرسول ﷺ والخلفاء الأربعة لهذا المبدأ، لكن هذه الأدبيات أخفقت في الكشف عن نظرية سياسية شورويَّة، لها آليات وقواعد واضحة على غرار ما للديمقراطية الغربية من قواعد وأسس وآليات، فقد ظل الحديث عن مبدأ الشورى غارقاً في عموميات، هدفها التأصيل أكثر من التفصيل، والدفاع أكثر من التنظير للبديل واضح المعالم، والغرض من ذلك كله هو تأكيد فرضية أن للإسلام نظامه السياسي الخاص به، وبالتالي فلسنا في حاجة لاستيراد نظم سياسية غربيَّة، أو تداول اصطلاحات سياسية غريبة عنا وعن ثقافتنا وهويتنا.

وقد وُجِّهت لهذه الكتابات انتقادات من داخل الدائرة الإسلامية ففي إطار السجال الداخلي، نجد اختلافاً كبيراً في شأن تعريف الشورى، وهل هي ملزمة أو معلمة، لأن الأدبيات السلطانية القديمة التي تحدثت عن ضرورة مشاورة الحاكم لذوي الخبرة وأهميَّة هذه المشاورة، شككت في إلزامية ما تسفر عنه هذه المشورة من رأي، فقد ذهب بعضهم إلى أن الحاكم ليس مُلزماً بالعمل برأي أهل الشورى وإن شاورهم، وهذا الرأي وإن رفضه أغلب المعاصرين الذين يرون أن

---

(١) مهدي فضل الله، م. س، ص ٥٢.

«الشورى ملزمة ابتداء وانتهاء»[1]، إلا أنَّ وعَّاظ السلاطين من علماء السوء قديماً وحديثاً روَّجوا لهذه الفكرة، وبذلك أفرغوا هذا المبدأ الإسلامي ـ الذي يمكن أن يتحول إلى نظام له قواعد وآليات ـ من محتواه، وقد ظهر ذلك جلياً، في المجالس الشَّورويّة التي أنشئت في عدد من الدول الإسلامية[2].

وهناك من الكتاب الإسلاميين من قلَّل من جدوى الارتكاز على الآيتين سالفتي الذكر[3]، في محاولة التأسيس لنظرية سياسية إسلامية جوهرها مبدأ الشورى، يقول د. فوزي أدهم: «فالشورى بوصفها نظاماً سياسياً يتضمن القواعد التي تنظم مشاركة المواطنين في الحكم وكيفية مراقبة الحكام ومحاسبتهم، غير موجودة لا في النصوص ولا في التطبيق، وكل ما في الأمر هو أن لُبساً لفظياً حمل بعض الفقهاء على تحميل اللفظ ما لا يحتمل، إذ إن لفظ الشورى الوارد في القرآن الكريم يُقصد به المشورة، وهو المعنى الدقيق الذي عناه القرآن الكريم ومارسه الرسول ﷺ، وجرى تطبيقه لاحقاً في مراحل التاريخ الإسلامي، في حين أن الشورى، بوصفها نظاماً سياسياً، لم تعرف مكاناً إلا في أذهان من روَّج لها ونادى بها»[4]. وهذا النَّقد الشَّديد الرافض لوجود

---

(١) فهمي هويدي، م.س، ص ١٨.

(٢) هذه المجالس ليست لها فاعلية أو مشاركة في صنع القرار السياسي أو توجيهه بما يخدم مصالح الشعوب، وإنما تحولت إلى مراكز جديدة تابعة، هدفها دعم النظام السياسي القائم، والدفاع عن اختياراته الأيديولوجية، ومباركة سياساته المختلفة وإضفاء نوع من الشرعية عليها، مقابل امتيازات مالية واجتماعية.

(٣) آل عمران، الآية: ١٥٩ والشورى، الآية: ٣٨.

(٤) د. فوزي أدهم، نحو مفهوم جديد للشورى في الإسلام، مجلة المنهاج، عدد١٢، ص ١٠٤ و١٠٥.

نظام سياسي شوروي في التاريخ الإسلامي ـ كما ذكرنا من قبل ـ صحيح إلى حد بعيد، لأن الأمثلة التي أوردها المدافعون عن ممارسة مبدأ الشورى في عهد الخلافة الراشدة مثلاً، يوجد ما يناقضها بشكل سافر وفاضح، فالخليفة الأوَّل أبو بكر الصديق عيَّن عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين ولم يستشر الأمة في ذلك، ولم يحدثنا التاريخ أنه عقد مجلساً للشورى حضره الصحابة وأبرموا أمر الخلافة بناء على مشاورة جماعية، كذلك فعل الخليفة الثاني، فقد عيّن ستة من الصحابة وجعلهم أهل شورى يتشاورون في ما بينهم لتعيين أحدهم للخلافة، وقد تصرف الخليفة الثالث عثمان بن عفان في قضايا كثيرة بعيداً عن مصالح الأمة ولم يقبل نصيحة أحد من الصحابة. ولم يكن يستشير إلا المقرَّبين منه من بني أمية، وقد تطور الأمر إلى أن قُتل نتيجة استبداده بالأمر، أما ملوك بني أمية وبني العباس فإن النصيحة لأحدهم كانت تعني قطع رأس الناصح والتنكيل به.

إن التاريخ الإسلامي مُتْخَمٌ بمظاهر الاستبداد وكبت حرية الرأي، والشُّورى لا بد لها لكي تكون حقيقية من حرية الرأي، والقدرة على إبدائه سواء للأمة أم لمجموعة الأشخاص الذين سيُسْتَشارون من طرف الحاكم، كما أنَّ التاريخ لم يحدثنا عن هيئة أُنْشئت باسم الشورى، أو أهل الشورى، سواء في أثناء الخلافة الراشدة أَم بعدها، نعم وُجد في الأدبيات السياسية السلطانية مصطلح أهل الحل والعقد، وقد اختلف القدماء في المدلول السياسي لأهل الحل والعقد، من هم؟ وما هي صفاتهم؟ وكيف يتم اختيارهم أو تعيينهم؟ وحدود سلطتهم في إبرام العهود ونقضها؟ حيث ذهب عدد من الفقهاء إلى أنّ ولاة الأمصار وقواد الجيش وأعيان الأمة هم المقصودون بأهل الحل والعقد، وادعى آخرون أن المقصودين هم الفقهاء المجتهدون، فيما رأى فريق آخر أنهم أهل

الخبرة في الشؤون العامة، وذهب آخرون إلى أن المقصود بهم كل من له نوع قيادة أو رئاسة في الناس، كزعماء البيوت والأسر، وشيوخ القبائل، أما الفخر الرازي في تفسيره فرأى أنهم هم أولو الأمر: المنصوص على طاعتهم، في الآية ٥٩، من سورة النساء ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾[١].

أما المعاصرون فقد عرَّفوا أهل الحل والعقد بأنهم: «الجماعة التي تملك، بحكم ما لها من مؤهِّلات ومعايير، عقد وإبرام أمور الأمة وإحكامها وإنفاذها بما يعنيه ذلك من القدرة على التدبير والفهم لمصالح الأمة في ضوء مقاصد الشريعة»[٢].

وهذا الاختلاف في تحديد من هُم أهل الحل والعقد، مرجعه إلى أن هذه الجماعة لم توجد على أرض الواقع، وإنما هي من مبتكرات مخيلة الفقهاء وكتَّاب الأدبيات السياسية السلطانية، فطوال تاريخ مؤسسة الخلافة الراشدة أو الأموية أو العباسية لم يُسمع عن تشكيل هيئة أو مجلس باسم هؤلاء، لهم صلاحيات سياسية معينة كتعيينهم للخليفة الجديد مثلاً[٣]، فأغلب ملوك بني أمية وبني العباس وصلوا إلى السلطة عن طريق النص عليهم من طرف من سبقهم، وعدد منهم عن طريق الغلبة والقهر والمؤامرات السياسية، حتى البيعة التي تحدث بعض المعاصرين عنها باعتبارها آلية لشرعنة تولي أي حاكم للسلطة، وقارنوا

---

(١) انظر في تفصيل هذه الأقوال: السيد محمد مصطفوي، نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي، بيروت: معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٢) د. فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ص ٩٧. نقلاً عن السيد محمد مصطفوي، م.س، ص ١٥٧.

(٣) إلا ما كان من الخليفة الرَّاشدي الثَّاني، حين عيَّن أعضاء الشورى الستَّة، وطلب منهم أن يختاروا خليفة للمسلمين من بينهم.

بينها وبين العقد الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي، مدعين أنها ـ أي البيعة ـ عبارة عن عقد تبرمه الأمة مع الحاكم الذي يصبح بمقتضى هذه البيعة وهذا العقد، وكيلاً عن الأمة في إدارة البلد، أقول، حتى هذه البيعة، لم تمارسها الأمة بشكلها الواضح والعام والقريب من انتخاب الرؤساء في عصرنا الحاضر، إلا مرة واحدة في تاريخ الإسلام كلِّه، عندما انثال الناس في المدينة، وفي مقدمتهم الثوار الذين قتلوا الخليفة الثالث، على الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وطلبوا منه تولي الخلافة، فأمرهم بالتوجه إلى المسجد، وكانت بيعة عامة لم يشهد التاريخ الإسلامي لها مثيلاً[1].

الحقيقة أنَّ الأدبيَّات السياسية الإسلامية التي تحدَّثت عن الشُّورى وعن البيعة وأهل الحل والعقد ظلَّت تعاني من نقص فادح، لأن النصوص (من قرآن وسنة) ووقائع التاريخ الإسلامي، لم تُسْعفها في تأصيل هذه المفاهيم بشكل واضح، وهذا ما يفسر لنا كثرة الاختلاف بين الكتاب الإسلاميين في تحديد مفاهيم هذه الإصطلاحات، الأمر الذي أثَّر سلباً في محاولة رسم ملامح النظام السياسي الإسلامي المرتكز على هذه المبادئ الثلاثة، وباعد الهوة بين التنظير الفكري والواقع العربي والإسلامي.

إن المشكل الحقيقي، في العالم العربي والإسلامي، كان ولا يزال، يكْمُن في النظر إلى السلطة باعتبارها مُلكاً شخصياً، فالحاكم أيّاً كانت صفته: ملكاً أو رئيساً أو أميراً، يمارس السلطة كأنه يتصرف في

---

(١) يقول الإمام علي عليه السلام في خطبته المعروفة بالشقشقية: «فما راعني إلا والناس كعرف الضبع، إلي، ينثالون علي من كل جانب، حتى لقد وُطئ الحسنان، وشُقَّ عطفاي، مجتمعين حولي كربيضة الغنم». انظر: نهج البلاغة، خطبة ٣.

مُلكه الشخصي، لذلك يتم التعامل مع المعارضة بطريقة شرسة وعنيفة، لأن المعترض على خطَّة سياسة ما، أو موقف سياسي معين، إنما يتدخل في شؤون غيره وملكيَّته، كما أن انتقال السلطة من شخص لآخر، تعني انتزاع مُلك من شخص أو عائلة وإعطائه لآخرين، وفي مثل هذا الوضع، ومع تجذُّر هذه النظرة للسلطة في العقل والوجدان العربيَّين، لا يمكن الحديث عن مفاهيم مثل الشورى أو أي آلية أخرى لممارسة السلطة، أو انتقالها بشكل سلمي وقانوني، من جهة أو حزب إلى جهات أو أحزاب أخرى منافسة أو بديلة للسلطة القائمة، لأن الشورى ستغدو مجرد استشارة صاحب ملك لغيره من ذوي الخبرة، خدمة لأهدافه الخاصة، وهؤلاء لا يمكنهم، في أيِّ حال، أن يشيروا عليه مثلاً بما يخدم مصلحة الشعب الذي يحكمه، أو ما يتعارض مع مصالحه الشخصية، إن المستشارين وأهل الشورى، في هكذا نظام سياسي، إنما هُم موظفون لدى صاحب المُلك الشخصي أو العائلي، ومن تسوِّل له نفسه ممارسة بعض حقوق المواطنة السياسية، ستحوم حوله الشبهات، وقد يُتَّهم بالخيانة العظمى، ومن ثم سيشطب اسمه من ديوان العطاء، وسيجد نفسه ـ وفي أفضل الاحتمالات ـ في غياهب جُبٍّ، ولن يجد «سيَّارةً» تخرجه منه لتبيعه بثمن بخس أو تكون فيه من الزاهدين!؟

نظرية الديمقراطية

تعرَّضت الأدبيَّات الإسلامية السياسية، في أثناء الحديث عن الشورى، للديمقراطية الغربية، فعقد بعض الباحثين مقارنات بين الشورى والديمقراطية، ونتيجة هذه المقارنات، ظهرت مجموعة من المواقف تجاه الديمقراطية باعتبارها آلية ونظاماً سياسيَّاً قائماً بذاته.

أ ـ الرافضون للديمقراطية

حمل أصحاب هذا الموقف بشدة على الديمقراطية الغربية وعدّوها بضاعة غربية محرَّمة لا يجوز استيرادها، بل هي من قبيل الكفر، لأنها جزء من مشروع غربي يهدف إلى أمرين: أوَّلهما علمنة الدولة الإسلامية ونشر التحلُّل والفساد الأخلاقي والقيمي، وثانيهما تمكين التيَّارات العلمانية من الوصول إلى الحكم، ومن ثم محاربة الإسلام وشريعته والقضاء عليهما، والدليل على ذلك، في نظر هؤلاء ـ وأغلبهم من التيارات السلفية المحافظة ـ إصرار الغرب على الدعوة إلى تطبيق الديمقراطية السياسية في العالم الإسلامي، شريطة عدم إدخال التيارات الإسلامية في العمليَّة الديمقراطية، بحجة أنهم سيستفيدون منها للوصول إلى الحكم ثم ينقلبون عليها، وهذه الازدواجية لا مُسوِّغ لها سوى خوف الدوائر السياسية الغربية من وصول الإسلاميين إلى الحكم، وتخوفهم هذا واقعي إلى حد بعيد، فقد تمكن الإسلاميون بسهولة من الفوز في الانتخابات التي سُمح لهم بالمشاركة فيها في عدد من الدول العربية والإسلامية، وهذا يدل على أن الغالبية الشعبية أضحت مقتنعة بشعار «الإسلام هو الحل»، ومن ثم فهي مع عودة الإسلام للحكم، وهذا ما يخشاه الغرب ويتوجَّس منه خيفة.

لكن لا بد هنا من الإشارة إلى أن أنظمة عربية وإسلامية شمولية ومستبدَّة حرَّضت الشارع على اتخاذ موقف سلبي من الديمقراطية الغربية؛ وذلك خوفاً من تآكل سلطتها وهيمنتها. لذلك لا بد من التمييز بين موقفين من الديمقراطية الغربية:

موقف يُمثِّل ـ كما يقول فهمي هويدي ـ بؤرة مسكونة بالالتباس؛ إذ هو مُثقل بعبء التاريخ إلى حد بعيد، وتؤدِّي الذاكرة دوراً حاسماً في

إثارة الشكوك والهواجس، وربما الرفض والاتهام[1].

ومـوقـف بـعض الأنظمة الشمولية المستبدَّة التي قد تستغل هذه الهواجس وتستثمرها لصـالـح إبقـاء الـوضـع على ما هو عليه. على أن قطـاعـاً واسعـاً مـن الإسلاميين ـ وكمـا قلنا سابقاً ـ لا يزال ينظر إلى الديمقراطيـة بـاعتبارهـا رمـزاً لمشروع غربي مارس ـ ولا يزال ـ القهر والذل بحق العرب والمسلمين، ويعكس خطابه الإعلامي ـ على الأقل ـ عداء ظاهراً للإسلام، ومن ثم فإن إنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغـي أن يُحمـل بـاعتبـاره رفضـاً لـذاتها، ولكنه في حقيقة الأمر رفض للمشروع الذي تمثله[2]. علـى أن رفـض الديمقراطية الغربية لم يرتكز فقط علـى هـذه الهـواجس، فقـد أكد الرافضون أنَّ الإسلام نظام حياة متكـامـل لـه أهـداف ومقـاصـد تختلف اختلافاً كبيراً عن أهداف النظام السياسي الديمقراطي الغربي، كذلك اعترضوا على مفهوم سلطة الشعب وسيادته وحقه في التشـريـع بينمـا الحاكمية في الإسلام هي لله سبحانه وتعـالـى، فهـو المشـرِّع، والأمة الإسلامية مقيَّدة بشريعة الإسلام، ولا يحق لها أن تتجاوزها أو تلغيها، وقد قدم هؤلاء الرافضون أمثلة كثيرة على ذلك، مثل تشريع البرلمانات الغربية قوانين مخالفة للفطرة والقيم والأخلاق والدين. كإضفاء صفة الشرعية على ممارسة الشذوذ الجنسي، وكـذلـك عـدم تجـريـم الـزنـا بـالتـراضي، وعدم منع الأفعال المشينة واللاأخلاقية واعتبارها تدخل ضمن إطار الحرية الشخصية المحمية من طرف القانون، وكـذا الاعتـراض علـى مسألة الحاكمية، وهو من أهم الاعتراضات التي قدمها الرافضون للديمقراطية الغربية.

---

(١) فهمي هويدي، م.س، ص ٤.

(٢) نفسه، ص ٥.

كذلك رفضوا فكرة التعددية الحزبية، مُدَّعين بأن لا أصل لها في الإسلام أو شريعته، بالإضافة إلى توجيه النقد للديمقراطية بوصفها آليَّةً تحقق التعددية والمشاركة السياسية لجميع تيارات المجتمع الأيديولوجية، فقد أشار عدد من الكتاب الإسلاميين إلى أن الرأي العام الغربي الذي يتحكم في الانتخابات، وفي إنجاح أية حكومة أو حزب أو إسقاطهما، توجهه وتتلاعب به المؤسسات الإعلامية العتيدة التي يملكها كبار الرأسماليين، وهذه المؤسسات لها قدرة رهيبة على التزييف والضحك على الشعوب وتوجيهها خلاف مصلحتها، كما أن هذه النخب الاقتصادية المتنفذة هي التي تُموِّل الانتخابات ولها شروطها واستراتيجياتها، لذلك نجد مواقف عدد من الحكومات الغربية ضعيفة أمام «اللوبيات» الصناعية والمالية.

وأخيراً، يتساءل عدد من أقطاب هذا التيار الرافض: لماذا نستورد[١]، الديمقراطية ما دام للإسلام نظامه السياسي الخاص به، نظام يرتكز على الشورى، وهي أعم وأوسع من الديمقراطية الغربية، أو على حد تعبير الباحث توفيق الشاوي: «الشورى أعلى مراتب الديمقراطية»[٢].

---

(١) رفض الكاتب الإسلامي محمد قطب استيراد القيم الغربية، سياسية كانت أم في مجالات أخرى، مؤكداً أن للإسلام منظومته القيمية الخاصة به، وعلى المسلمين اكتشافها ومعرفتها والأخذ بها. أما المفكر الإسلامي المعروف أبو الأعلى المودودي فقد رفض هو الآخر بشدة محاولة إطلاق اصطلاح «نظام ديمقراطي» على النظام السياسي الإسلامي، مؤكداً أن للإسلام اصطلاحاته الخاصة به، ولا حاجة لنا في استعارة المصطلحات أو المفاهيم الغربية، لأنها تحصل معها مفاهيم ودلالات غريبة عن ثقافتنا وديننا ومناقضة لهما.

(٢) عنوان كتاب، القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، ط١ ـ ١٩٩٤.

طبعاً، هذه النظرة السلبية للديمقراطية حجبت رؤية الجوانب الإيجابية لها باعتبارها نظاماً سياسياً توصَّل إليه العقل البشري بعد معاناة طويلة مع الحكم الاستبدادي المطلق، نظام يقوم أساساً على احترام حرية الرأي، ويؤمِّن مشاركة الشعب في السلطة وتسيير شؤونه العامة، كما يُشَرْعِنُ التعددية السياسية، ويمكِّن جميع التيارات والفئات الأيديولوجِية المختلفة من تداول السلطة بشكل قانوني وسلمي، ويجنِّب المجتمعات التنافس والصراع الدموي على السلطة، هذه الجوانب الإيجابية هي التي حاول المدافعون عن الديمقراطية إبرازها والتأكيد عليها، والتخفيف من حدة الهواجس والنظرة السلبية التي تشبث بها الرافضون للديمقراطية.

٢ ـ المناصرون للديمقراطية

لقد انبرى عدد من كبار المفكرين الإسلاميين للدفاع عن الديمقراطية، والردَّ على حجج الرافضين لها، يقول د. يوسف القرضاوي في معرض ردِّه على تساؤل يرى أنَّ الديمقراطية من قبيل الكفر: «الغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها مُنكر صراح، أو كفر مباح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها وتخلص إلى لبابها، بغض النظر عن الصورة والعنوان. . . ، إن جوهر الديمقراطية ـ بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية ـ أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألاَّ يُفرض عليهم حاكم يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألاَّ يُساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها، فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل. . . ». هذا هو جوهر

الديمقراطية الحقيقية ـ في نظر د. القرضاوي ـ التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حُكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء. . . إلخ.

فهل الديمقراطية، في جوهرها الذي ذكرناه، يتساءل د. القرضاوي، تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى؟[١]، ويجيب د. القرضاوي: الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام[٢].

أمَّا الشيخ محمد الغزالي فقد دافع بشدَّة عن اقتباس المسلمين لآليات الديمقراطية مؤكِّداً أن «الديمقراطية» ليست ديناً يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توافرت الكرامة الفردية للمؤيِّد والمعارض على السَّواء، وكيف شيَّدت أسواراً قانونية لمنع الفرد من أن يطغى، ولتشجيع المخالف على أن يقول بملء فمه: لا يخشى سجناً ولا اعتقالاً . . .[٣].

إن هذا الموقف الإيجابي والمدافع عن الديمقراطية لا يمكن فهمه إلاَّ باستحضار الخلفية الواقعية التي ينطلق منها، فهؤلاء المفكِّرون وغيرهم ممن يدافع عن الديمقراطية[٤]، لا ينظرون إليها باعتبارها

---

(١) انظر: فتاوى معاصرة، نقلاً عن فهمي هويدي، م. س، ص ٢٨.
(٢) فهمي هويدي، م. س، ص ٢٨.
(٣) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص ٢١١، نقلاً عن فهمي هويدي م. س، ص ٢٦.
(٤) دافع الشيخ حسن البنا مرشد الإخوان المسلمين عن النظام النيابي، مؤكداً أن قواعد هذا النظام ليس فيها ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم. انظر: مجموعة الرسائل، ص ٣٩٨. =

مشروعاً غربياً تتناقض أهدافه مع أهداف الإسلام وشريعته، وإنما ينظرون إليها باعتبارها آلية ووسيلة فقط لتنظيم العمل السياسي، ونظام يضمن حقوق الشعب السياسية، ويَجْتَثُّ جذور الإستبداد والطغيان، هذا «الاستبداد الذي أكل ديننا ودنيانا»[١]، كما قال الشيخ محمد الغزالي.

وبالتالي، فهذا الموقف إنما هو رد فعل الطغيان السياسي الذي أكل كلَّ أخضر ويابس، ووقف ولا يزال حاجزاً أمام تقدُّم الأمة وتحررها من براثن التخلف والانحطاط. والموقف الداعي إلى اقتباس آليات الديمقراطية، قد يُضمر في نفسه عدم القناعة أو الجدوى من التنظير للشورى، هذا التنظير الذي لم يتمكن من جعل مبدأ الشورى نظاماً سياسياً له آليات واضحة ومحدَّدة على غرار ما للديمقراطية الغربية.

لذلك فالدَّعوة للاقتباس هنا لها ما يُسوِّغها، يقول فهمي هويدي وهو من المدافعين عن الديمقراطية: «نحن مع القائلين بأن ما تمثله الديمقراطية من قيم وما توفره من ضمانات، يظل أفضل ما هو متاح لتحقيق المشاركة السياسية وحماية الحريات في الظرف الراهن، وبرغم أية سوءات أو مثالب تعتريها فإنها ـ بعيوبها تلك ـ تفوق بما لا يحصى من المراحل غيرها من أنظمة الحكم ومناهج السياسة»[٢].

وهناك ملاحظة لا بد من الإشارة إليها، وهي أن المواقف المدافعة عن الديمقراطية لا تخلو من تحفُّظات، لوجود مسائل وقضايا مثل الموقف من التعددية الحزبية أو المعارضة السياسية، وغيرها من القضايا التي تحتاج إلى المزيد من المعالجة والبحث والتنظير والتأصيل.

---

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، م.س، ص ٢١١.

(٢) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، م.س، ص ٨.

لكن هناك مواقف أخرى أكثر جُرأة ـ داخل الدائرة الإسلامية ـ تحاول تمهيد الطريق لاقتباس الديمقراطية على نطاق واسع، وتجاوز جميع المحاذير السابقة، وهي تنطلق كذلك من واقع الاستبداد الذي تتخبط فيه المجتمعات الإسلامية، فقد دعا الأستاذ محمد محفوظ إلى إعادة النظر في طريقة التعامل مع الديمقراطية، وعدم «الإيغال في بحث جذورها الفلسفية وانتمائها إلى بيئة حضارية مغايرة لبيئتنا»[1]، لأن البحث إذا ما أدَّى إلى رفضها فسيؤدي بنا إلى الإرتماء في أحضان الاستبداد السياسي، والقبول بوضع انتهاك الحقوق الإنسانية على نطاق واسع، مؤكداً أن الديمقراطية بالنسبة لنا لم تعد مشروعاً مثالياً، وإنما أصبحت ضرورة سياسية ومجتمعية وحضارية... ليس باعتبارها فقط خيارنا للخروج من مآزقنا العديدة، وإنما لكونها أيضاً طوق نجاتنا وبوابة دخولنا في التاريخ من جديد[2]. بل إن الأستاذ محفوظ يذهب بعيداً في دفاعه عن الديمقراطية وضرورتها عندما يؤكد جازماً: «إننا لا يمكن أن نتقدم ونتطور كعرب ومسلمين إلا بجناحي الإسلام والديمقراطية»[3].

إنَّ المدافعين عن الديمقراطية ـ وكما قلنا سابقاً ـ إنما يعبِّرون عن رفضهم المطلق للأنظمة السياسية الإستبدادية القائمة في بلدانهم، لكن دفاعهم هذا يجب ألا يغفل هواجس المعارضين لها، أو القفز على بعض الانتقادات الموضوعية للديمقراطية، لا بد من مناقشة القضايا التي تطرحها عملية اقتباس آليات الديمقراطية، أي تأصيلها بما لا يتعارض

---

(١) محمد محفوظ، الإسلام ورهانات الديمقراطية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، م.س، ص ٢٠٤.

(٣) المصدر نفسه، م.س، ص ٢٠٥.

مع الإسلام وشريعته. وفضح خلفيات الالتباس الحاصل الآن، فقد سلكت بعض الأنظمة الشمولية المستبدة، طريق الديمقراطية، فهناك دستور وبرلمانات وفصل بين الساطات الثلاث، وانتخابات بلدية وبرلمانية ورئاسية، وأحزاب بكل ألوان الطيف، بل لقد تجاوزت أعدادها أعداد الأحزاب في أعرق الديمقراطيات الغربية، لكن روح الاستبداد الشريرة تسري في أوصال هذه المؤسسات جميعها، فتضعف من فاعليتها، وتجعل منها مجرد واجهات إعلامية هدفها تلميع صورة النظام في الخارج، وها هو المستبد الآن، يفخر بشرعيته السياسية ـ الديمقراطية، وبها يمارس سلطته في قمع الحريات وانتهاك حقوق الإنسان، وقد حصل على ٩٩,٩٩٪ من أصوات الناخبين، وفي البرلمانات يحقق حزبه الحاكم الأغلبية بسهولة؟!

لذلك نعتقد بأن التأصيل للنظام السياسي الإسلامي، لا بد له من إعادة صياغة الأسئلة وطرحها من جديد على الواقع العربي والإسلامي، قبل الدخول في السجالات حول الشورى أو الديمقراطية أو أية آلية أخرى لممارسة السلطة؟! لا بد من صياغتها انطلاقاً من مبادئ الإسلام وقيمه المتعالية، بعيداً عن التزييف والتحريف الذي وقع عبر التاريخ لمفاهيم الحق والعدل والمُلك والسلطة[١].

---

(١) من هذا التَّزييف اشتراط الطاعة العمياء للحاكم، يقول الماوردي الشافعي: «وطاعة الخليفة واجبة عليه ـ أي الشعب ـ في كل أمر مهما بلغ ظلمه، إلا إذا خرج عن الدين»، وهل ظلمه للعباد وانتهاكه حقوقهم ليس خروجاً عن الدين، وأي دين هذا الذي يُسلِّط شخصاً دون مسوِّغ على الآخرين ليظلمهم وينتهك حقوقهم؟! إن الإسلام بريء من هذه الآراء لأن الله عادل، وقد حرّم الظلم على نفسه، وهو جبار السماوات والأرض وجعله بيننا محرماً، ومن يحلل ما حرم الله فإنما يخرج عن دينه ويجب ألا يطاع؟!

٣ ـ نظريَّة ولاية الفقيه

المقصود بالولاية الفقهية: «هي تلك الولاية التي ترجع بالنتيجة إلى الشريعة والفقه، ومصدرها الأدلَّة الشرعية، أو الأدلَّة العقلية الكاشفة عن الحكم الشرعي، ومنها الولاية المجعولة للفقيه الجامع للشرائط والمتصدِّي للشأن العام من قبل الإمام المعصوم، والثابتة بالنَّص الشرعي والدليل العقلي»[١].

قبل الحديث عن هذه النظرية التي تعدّ أهم مرحلة من مراحل تطوُّر الفكر السياسي الإمامي المعاصر، لا بد من الإشارة إلى أن هذا الفكر ظل متمسكاً بالانتظار منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري ـ المهدي(عج))، فقد امتنع المجتمع الشيعي الإمامي ـ وعلى رأسه علماؤه ـ عن الانخراط في أي نشاط سياسي أو تنظير في هذا المجال، بل تفرَّغ علماء الإمامية لتدوين الفكر الشيعي وتهذيبه، وبناء صرح المذهب فقهياً وكلامياً، أما على المستوى السياسي فإن الجهد الفكري قد انصب على تأصيل مفهوم الولاية الذاتية أو الإلهية، للأئمة من أهل البيت عليهم السلام (نقلاً وعقلاً)، والدفاع عنها وشرح أدلتها، أما الحديث أو البحث في ولاية الفقيه، فلم يتجاوز دائرة القضاء وبعض الأمور الحسبية.

لكن هذا الموقف السلبي من العمل السياسي سرعان ما بدأ في التغير، مع قيام الدولة الصفوية في إيران[٢]، التي تبنَّت المذهب الإمامي وجعلته المذهب الرسمي للدولة، حيث شارك عدد من كبار العلماء

---

(١) السيد محمد مصطفوي، نظريات الحكم والدولة، ص ٣١.

(٢) خلال القرن العاشر الهجري.

الإمامية في نشر المذهب الإمامي في إيران[1]. ومقابل إطلاق يدهم في الدعوة والتصدي للإفتاء والتبليغ، فقد اعترف عدد من هؤلاء العلماء (على رأسهم المحقق الكركي والمحدِّث المجلسي) بالسلطة السياسية للصفويين، واكتفوا بالنظارة والإشراف العام، ولم يطالبوا بتسلُّم الحكم والسلطة. لكن تنامي موقعهم ومكانتهم الاجتماعية في الدولة الصفوية، سيمكِّنهم في المستقبل من المطالبة بتوسيع دائرة تصديهم للشأن العام، حيث لم يكتفوا بتوجيه النقد والمعارضة السياسية للحكومات القائمة، أو المشاركة المباشرة في مراقبة أعمالها وتشريعاتها لصدِّها عن الظلم والاستبداد ومخالفة الشريعة، بل سيطالبون بالحكم واستلام السلطة. وباختصار يمكن رصد تطور الفكر السياسي الإمامي من خلال أربعة مراحل سياسية:

المرحلة الأولى: بداية المصالحة بين الفقهاء الإمامية والسلطة الزمنية، وقد حدث هذا التصالح في عهد الدولة الصفوية (القرن ١٠هـ)، **المرحلة الثانية**: انخراط الفقهاء في معارضة الحكومات الاستبدادية الظالمة، والمطالبة بالحكم المشروط أو المقيَّد بالدستور والشريعة، والإصرار على مشاركة الفقهاء في مراقبة الحكومة وتشريعاتها كي لا تخالف الإسلام، **المرحلة الثالثة**: الفقيه ينخرط في العمل السياسي والثوري، ويقيم الدولة الإسلامية ويحكم من خلال نظرية الولاية الفقهية المطلقة، **المرحلة الرابعة**: الحياة تدب في مباحث الفقه السياسي الإسلامي، بحثاً وتأصيلاً ودفاعاً عن ولاية الفقيه، كما ستظهر نظريات سياسية أخرى تحاول أن تجد لها تجربة واقعية تسندها وتؤكد صوابيتها وقربها من الحقيقة والواقع.

(١) كان من بينهم علماء من لبنان مثل المحقق الكركي، ومن العراق كذلك.

لن نتحدَّث عن هذه المراحل بالتفصيل، سنشير فقط إلى أهمّ ما ميز كل مرحلة، ونحيل القارئ إلى دراسات هذا الكتاب، ففيها ما يشفي الغليل عن هذه المراحل وعن مجمل تاريخ تطور الفكر السياسي الإمامي، وفيها، أيضاً، تفصيل البحث في نظرية ولاية الفقيه، لكن الضرورة المنهجية ـ في هذه المقدمة ـ تقتضي منا الإشارة السريعة إلى كلّ مرحلة كما فعلنا مع نظريتي الشورى والديمقراطية، لتوضيح الملامح العامة لهذا التطور في المجال السياسي الإسلامي.

١ ـ المرحلة الأولى: نتائج المصالحة بين الفقيه والسلطان

أهم هذه النتائج، التحاق المحقق الكركي (توفي سنة ٩٤٠هـ) ببلاط الشاه إسماعيل الصفوي وقدرته على إقناع ابنه الشاه طهماسب بأن الولاية والنيابة الشرعية في عصر الغيبة هي للفقهاء العدول جامعي الشرائط، ومن ثم بدأ الحديث والتنظير لولاية الفقيه وصلاحياته[١].

وقد تحدَّث بعده المحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ) في كتبه كذلك عن ولاية الفقيه السياسية، إلا أن الأثر الأهم في هذا المجال هو مبحث «ولاية الفقيه» في كتاب «عوائد الأيام» للشيخ النراقي، (ت ١٢٤٥هـ) الفقيه الذائع الصيت في العصر القاجاري، الذي بادر إلى تخصيص بحث مستقل لولاية الفقيه، وقام بوضع اللبنات الأساسية لنظرية ولاية الفقيه[٢]، حيث أكد أن كل أمر كان للنبي ﷺ أو الأئمة المعصومين عليهم السلام الولاية فيه، فهي كذلك أيضاً ثابتة للولي الفقيه والحاكم الإسلامي في

---

(١) لم يتمكَّن المحقق الكركي من بلورة نظريته في ولاية الفقيه، وتحويلها إلى تجربة سياسية بسبب الخلاف الذي وقع بينه وبين الصفويين، ما اضطرّه إلى الهجرة إلى العراق. انظر تفصيل ذلك في: السيد محمد مصطفوي، م.س.، ص ١٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

عصر الغيبة. وأن للفقيه الجامع للشرائط القيام بأية وظيفة مرتبطة بالأمور الدينية أو الدنيوية للناس والتي ينبغي الإتيان بها[1]. وقد قام هؤلاء العلماء ومن جاء بعدهم بتأصيل مفهوم الولاية الفقهية العامة، (شرعاً وعقلاً)[2]، ولم يجدوا صعوبة في ذلك، بل إن الشيخ محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر) رأى أنَّ من أنكر ولاية الفقيه، كمن لم يشم رائحة الفقاهة، ولم يتذوق طعم الفقه.

لكن، مع ذلك، فقد وقع الاختلاف بين فقهاء الإمامية في سعة الولاية ودائرتها، فقد ذهب بعضهم إلى تضييق هذه الولاية وحصرها في الولاية على الأموال مجهولة المالك والولاية على الأيتام، وزاد بعضهم إسناد القضاء وإجراء أحكامه للفقيه الجامع للشرائط. ورفضوا أن يكون للفقيه ما كان للنبي ﷺ وللإمام المعصوم من صلاحيات. لكن سواء بالنسبة لمن اعتقد بالولاية العامة للفقيه أم لمن حصرها في أمور معينة، فإن مباحث الولاية ظلت حبيسة الكتب وأبواب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الجهاد، الخمس، البيع والقضاء إلخ...، ولم يتم تبنِّيها باعتبارها نظرية سياسية، تعدّ امتداداً للإمامة، وعليها واجب إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، إلا مع الإمام روح الله الموسوي الخميني، الفقيه والمرجع الذي قاد الثورة الإسلامية في إيران، وأنشأ نظاماً سياسياً إسلامياً جوهره نظرية ولاية الفقيه المطلقة، وسنتحدث عن هذه التجربة بعد قليل.

٢ ـ المرحلة الثانية: الشيخ النائيني و: «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملة»

يعدّ كتاب «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملة» في لزوم مشروطية الدولة

(١) عوائد الأيام، مطبعة بصيريتي، قم (د.ت) ص ١٨٧ و١٨٨.
(٢) انظر الأدلة الشرعية والعقلية الواردة في دراسات هذا الكتاب.

ودستوريتها لتقليل الظلم على أفراد الأمة وترقية المجتمع، للشيخ محمد حسين النائيني النجفي (توفي سنة ١٣٥٥هـ)، من أهم ما كُتب في الفكر السياسي الإمامي، في بداية القرن العشرين عندما احتدم الصِّراع والسجال بين أنصار الاستبداد وبين المطالبين بالحكم الدستوري المشروط والمقيَّد، حيث عدّه بعض المفكرين «زبور الحركة الدستورية».

يرى الشيخ النائيني أن الحاكم المستبد مغتصب، في آن واحد، لمنصب الإمام الغائب وحقوق الناس والرعية، وإذا كان رفع الغصب عن منصب الإمام متعذِّر حالياً، فإن رفعه عن حقوق الناس وتحجيم الاستبداد السياسي يمكن تحقيقهما بوساطة ضابطين رئيسيين هما:

١ ـ إيجاد دستور واف يتضمن كيفية إقامة وظائف الحكومة «ودرجة استيلاء السلطان وحريّة الأمة»[1]، ولا يعدّ في صحة مشروعية هذا الدستور سوى عدم مخالفة مواده وبنوده للشريعة الإسلامية.

٢ ـ إحكام أساس المراقبة والمحاسبة، عن طريق قيام مجلس لمندوبي الأمَّة، مهمته الرئيسية مراقبة القوة الإجرائية ومنعها من السقوط في الأخطاء والاستبداد، على أن يكون المجلس ومندوبوه مسؤولين أمام الأمة بدورهم، خاضعين لمراقبتها العامة. أما بخصوص مشروعية عمل هؤلاء المندوبين فقد اشترط الشيخ النائيني وجود مجموعة من المجتهدين داخل المجلس، ينحصر عملهم في مطابقة القوانين والتشريعات المقترحة، بالشريعة الإسلامية وعدم تجاوزها للأصول الإسلامية المعتبرة، وإذا لم يكن هناك مجتهدون من ضمن هذه الهيئة،

---

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ٧٦.

فلا بد من وجود «مأذونين» من طرف الفقهاء المجتهدين لممارسة هذا الحق السياسي.

وقد تحدَّث الشيخ النائيني مطوَّلاً عن مشروعية الدولة ومنشأ الاستبداد، ومشروعية المجلس النيابي، وعمل النواب، ونص على أهمية مبدأ الشورى الإسلامي، كما استعرض المغالطات الكبرى التي روَّج لها خصوم الحكم المشروط والمقيد، وفنَّدها وكشف عن تهافتها، كما كشف عمَّا أسماه «القوى الملعونة» التي تدعم الاستبداد وتحرص على بقائه، وهي:

١ ـ جهل الأمة بالقضايا السياسية ووظائف الحكم، ٢ ـ شعبة الاستبداد الديني، ٣ ـ النفوذ والامتيازات التي تنشأ عن معبودية السلطان أو الحاكم داخل الدولة، ٤ ـ إلقاء الخلاف في ما بين الملة، وتفريق كلمة الأمة، ٥ ـ قوة الإرهاب وقدرة المستبد على التنكيل والمضايقة، ٦ ـ تلبس قلوب الأكابر وأشراف المجتمع برذيلة الاستبداد، بحيث أصبحوا يشكلون فروعه وأغصانه، ٧ ـ الاستحواذ على جميع المنافع الحافظة للأمة من مالية وعسكرية وتسخيرها لخدمة أهواء المستبد ومصالحه.

وقد حاول الشيخ النائيني تقديم العلاج الشافي من الاستبداد، المتمثِّل بهذه «القوى الملعونة»، وإن لم يُخْفِ تشاؤمه من صعوبة علاجها، وخصوصاً قوى الاستبداد الديني التي عدَّها من أصعب «القوى الملعونة»، لذلك ليس هناك من طريق للتحرر من هذه القوى الملعونة، إلا بزيادة الوعي الديني والسياسي معاً، حتى ينقشع ضباب الجهل عن عقول المسلمين بعامَّة، ويتبين لهم أن الحرية وكسر قيود العبودية لغير الله مطلب إسلامي، بل هو جوهر عقيدة التوحيد.

إن الاستبداد السياسي والديني يخافان أشد الخوف من هذا الوعي، لذلك طالب الشيخ بضرورة نشر الوعي والعمل على تعريف الأمة

بحقوقها وتعريف الحاكم، أو السلطان، بحدود سلطاته ومسؤولياته، بعيداً عن كل ادعاء أو تلبُّس بالصفات الإلهية، والتأكيد على أن الحاكم هو في حقيقة الأمر، مُجرَّد وكيل أو أجير، مثله مثل بقية الموظفين الآخرين في الدولة، يُحاسب إذا أخطأ، أو يُعزل، وليس له حق التصرُّف في ممتلكات الأمَّة أو أرواح الناس إلا بسلطة القانون (الشريعة)، أما القوانين التي يشرِّعها خدمة لمصالحه فلا اعتبار لها في ميزان الشرع والحق.

لقد قدَّم هذا الفقيه الإمامي شرحاً مفصَّلاً للنظام النيابي المشروط، وكشف عن فهم عميق للنُّظم الديمقراطيّة الغربيَّة، واطّلاع واسعٍ عليها. واستطاع إلى حد بعيد كشف عورات الاستبداد وتقديم المقترحات العملية للقضاء عليه وقلع جذوره من الواقع السياسي والاجتماعي الإسلامي، وقد استطاع كذلك، هو ومن معه من المناصرين للحكم المشروط، كسب الجولة الأولى؛ إذ تمكَّنوا من تقييد الاستبداد في إيران بالدستور وبمجلس نيابي، لكن الاستبداد سرعان ما انقلب على هذه المكاسب وأفرغها من مضمونها، فما كان من الفقهاء إلا أن بدأوا يفكرون في استلام السلطة والقيادة السياسية للمجتمع بدلاً من انتظار الفرج (بخروج الإمام المهدي المنتظر (عج)) أو الاكتفاء بمراقبة التشريعات في ظل نظام سياسي مشروط ومقيد بدستور ومجلس نيابي.

٣ ـ المرحلة الثالثة: الإمام الخميني و «الحكومة الإسلامية»

يمكن اعتبار هذه المرحلة ـ كما يقول السيد محمد المصطفوي ـ من أكثر المراحل الفكرية ثراء من الناحيتين النظرية والعملية في مسيرة الفقه الشيعي والحقوق العامة[1]. وقد انطلقت هذه المرحلة مع بداية

---

(١) السيد محمد مصطفوي، م.س، ص ١٩٥.

الدعوة إلى إعادة النظر في مهمَّات مؤسسة المرجعية، والقناعة التي ترسخت لدى الإمام الخميني (قدس سره) بأن دائرة وظائف المرجعية أكثر شمولية وسعة من الاكتفاء ببيان أحكام الطَّهارات والنجاسات[1]، وأن على الفقهاء المراجع تحمُّل مسؤولياتهم بالتصدي للشأن العام، وأن يؤكدوا حضورهم على المستويين الاجتماعي والسياسي.

وقد تطور الفكر السياسي لدى الإمام الخميني عبر مراحل، أوجزها السيد محمد مصطفوي في أربع مراحل[2]:

المرحلة الأولى، ما قبل النفي، حيث نجد الإمام وفي معرض رده على كسروي، يؤكد في كتابه «كشف الأسرار» على ضرورة قيام حكم إسلامي، لأن الحكومات القائمة هي حكومات باطلة، لأنها لا تستمد مشرعيتها من «حكم الله».

المرحلة الثانية، حين كان منفيَّاً في العراق، حيث عكف على تأصيل نظرية ولاية الفقيه، من خلال محاضراته التي كان يلقيها على طلاَّبه في النجف الأشرف، ومن خلال مبحث ولاية الفقيه في كتاب البيع الذي كتبه. وفي كتابه «الحكومة الإسلامية» الذي ألفه بعد ذلك، خطا الإمام خطوات مهمة في اتجاه طرح نظريته في الحكومة الإسلامية الدستورية، التي يجب أن يكون القائمون عليها مقيدين بمجموعة من الشروط والقواعد المبيَّنة في القرآن والسنة. كما تحدَّث فيه وبوضوح عن صلاحيات الولي الفقيه، أو ولاية الفقيه العامة.

أما المرحلة الثالثة، أي قبيل انتصار الثورة، فقد ركز الإمام

---

(١) دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، مجموعة من الباحثين، بيروت: الغدير، ط١، ٢٠٠٢م، ص ٢٥.

(٢) السيد مصطفوي، م.س، ص ١٩٦ ـ ١٩٨.

الخميني على نشر مفاهيم مثل «الجمهورية الإسلامية» و «دور الشعب» و «حقوق الشعب»، وغيرها من المفاهيم السياسية التي كانت تغذي الثورة، وتبشر بالنظام الإسلامي البديل.

وأخيراً، تميَّزت المرحلة الرابعة بإصدار الإمام بياناً مهمّاً عن «ولاية الفقيه». ومما جاء في هذا البيان: «إن الولاية المطلقة هي من الأحكام الإلهية الأساسية، وتتقدم على جميع الأحكام الفرعية». ورأى «أن الحكومة هي شعبة متفرعة من هذه الولاية». وقد ارتكز نظام الجمهورية الإسلامية على هذه النظرية، حيث مارس الإمام دوره باعتباره الولي الفقيه، ومكَّنته صلاحياته الواسعة من إقامة نظام سياسي إسلامي متفرِّد، يجمع بين مفاهيم سياسية تقليدية وآليات إجرائية معاصرة، وقد أثبت هذا النظام جدارته وقوَّته ومرونته، وهو يقاوم الضغوطات والتحديات المحلية والإقليمية والعالمية.

ولاية الفقيه: نظام متفرِّد

لم يكن الدكتور محمد طي[١] مجانباً للصواب عندما وصف نظام ولاية الفقيه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بأنه نظام متفرِّد، فهو فعلاً يختلف عن الأنظمة السياسية الجمهورية والملكية المعروفة الآن، لأنه يجمع بين الشرعيتين الدينية والشعبية، فالولي الفقيه يستمد شرعيته من الشريعة ونصوصها، فهي التي جعلت الفقيه ولياً باعتباره امتداداً للإمام المعصوم، وحدَّدت المواصفات العلمية والسلوكية والأخلاقية التي يجب أن يكون عليها الولي الفقيه وصلاحياته. وبناء على هذه

(١) انظر دراسته في مجلة المنهاج، عدد٢٠، سنة ٢٠٠٠م، ص ٢٧٠، وفي هذا الكتاب وهي بعنوان: «قيام السلطات في الجمهورية الإسلامية وعلاقاتها: دراسة مقارنة».

المواصفات تختاره الأمة ليقوم بتطبيق الشريعة وإدارة شؤون الأمة، بما يحقق أهداف الشريعة ومقاصدها في الخلق والاستخلاف الإلهي للإنسان.

وبذلك يجمع الولي الفقيه في شخصه بين الشرعيَّتين الدينية والشعبية. أما إدارة شؤون الأمة، أو هيكلية السلطة الإجرائية، فللأمة مدخلية كبيرة فيها، جاء في المادة السادسة من الدستور: «يجب أن تدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية بالاعتماد على رأي الأمة»، فالأمة تنتخب نواب مجلس الشورى (المادة ٩٩)، كما تنتخب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس خبراء القيادة. وهذا المجلس الأخير هو الذي ينتخب القائد أو الولي الفقيه. وبذلك يكون كل من رئيس الجمهورية الإسلامية وقائدها منتخبين، الأول منتخب مباشرة من طرف الأمة، والثاني منتخب عن طريق مجلس خبراء القيادة المنتخب من طرف الأمة. أما السلطة فيتقاسمها رئيس الجمهورية ووزراؤه، والقائد وصلاحياته الواسعة، بالإضافة إلى قوة مجلس الشورى فإلى جانب مهمّاته التشريعية، له حق منح الثقة للحكومة أو حجبها عنها. وهناك مجلسان مهمان في نظام الجمهورية الإسلامية، الأول مجلس صيانة الدستور (يتكون من ستة فقهاء وستة خبراء قانونيين) فهو الذي يتحقق من توافر الشروط والمواصفات الإسلامية في من يتم انتخابه لرئاسة الجمهورية، ومجلس الشورى، وكذلك أعضاء مجلس خبراء القيادة، كما يشرف على ضمان مطابقة قرارات مجلس الشورى للإسلام والدستور. وإذا وقع اختلاف بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور حول إسلامية بعض القوانين أو الأنظمة أو مخالفتها للدستور، فإن الأمر يُرفع إلى مجلس تشخيص مصلحة النظام للفصل في هذا الاختلاف.

ومن صلاحيات الولي الفقيه، تعيين فقهاء مجلس صيانة الدستور، وقيادة القوات المسلحة، وتعيين المسؤول الأول في السلطة القضائية، وغيرها من الصلاحيات الدستورية، وبالتالي، فهناك مزج بين الشرعيَّتين: الدينية والشعبية، واستفادة كبيرة من بعض الإجراءات المعمول بها في الديمقراطية الغربية، وأهمها إجراء الانتخابات البرلمانية والرئاسية، وتوزيع السلطات بين المؤسسات الدستورية والفصل بينها، بما يضمن المراقبة المستمرة لهذه السلطات على بعضها البعض، وهذا ما ينعكس إيجاباً على فاعلية الحياة السياسية وحيويتها، ويحدُّ من استبداد أي جهة بالسلطة.

٤ ـ المرحلة الرابعة: الحياة تدبُّ في فقه السياسة

لقد دبَّت الحياة بشكل واضح في مباحث الفقه السياسي الإسلامي، وبدأ الحديث عن فقه الدولة الإسلامية، وشرع عدد من المجتهدين في معالجة مسائل الحكومة الإسلامية، بل لقد أصبح فقه الدولة من الأبواب الفقهية التي يجب على أي فقيه ـ خصوصاً لدى فقهاء الإمامية ـ أن يجتهد أو يتخصص فيها، وأن يُفتي في مسائلها، وقد يكون الإفتاء في هذه الأبواب مقدمة لظهور مسائل عملية خاصة بفقه الدولة الإسلامية، ومن ثم ظهور أحزاب إسلامية، لها برامج اقتصادية وسياسية وتنموية، تعرضها أثناء حملتها الانتخابية؟! لقد تحقق تراكم فكري نظري في المجال السياسي، يُشعرنا بالتفاؤل، ويدفعنا إلى القول بأن العقل الإسلامي قد بدأ يستعيد عافيته، وقد شرع في عملية الاجتهاد والتطور والانفتاح على آفاق واسعة. لقد ظهرت كتابات تأصيلية مهمة، وصدر خلال العشرين سنة الماضية عدد كبير من الكتب والدراسات والمقالات التي تؤصل لولاية الفقيه، وتدافع عنها وترد على

الاعتراضات التي يُروِّج لها خصوم هذه النظرية السياسية، كما ظهرت كتب ودراسات تحاول معالجة قضايا جديدة على الفكر السياسي الإسلامي مثل: الاستفتاء، الانتخابات، الحصانة الديبلوماسية، المعارضة السياسية، حدود المصلحة السياسية، قضايا الحقوق السياسية للمرأة، وغيرها من القضايا التي بدأ العقل الإسلامي ينخرط في معالجتها ببطء وخجل، لكن طريق الألف ميل يبدأ بالخطوة الأولى ـ كما يقول المثل ـ وقد خطا الفكر السياسي الإسلامي خطوات في هذا المجال.

لكن يلاحظ أن هذا الفكر يعاني الآن من «داء الفيل»، حيث تتضخَّم المباحث السياسية عند مفكِّري المذهب الإمامي، الذي بدأ يطرح عدة نظريات سياسية للحكم في الدولة الإسلامية[1]، في الوقت الذي نجد فيه عدداً من مفكري مدرسة الخلافة لا يزالون مقيَّدين باجترار أدبيات الفكر السياسي السلطاني، أو غارقون في العموميات، لا يجرؤون على الاطلاع على التراكم الذي حققه إخوانهم في مدرسة الإمامة، مع أن عدداً منهم تحدَّث في كتبه عن حكم الفقهاء، قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وانتشار نظرية ولاية الفقيه، مؤكداً أن الحاكم الإسلامي يجب أن يكون فقيهاً مجتهداً، ويستدل على ذلك بسيرة الخلفاء الراشدين، فقد كان عمر بن الخطاب فقيهاً مجتهداً وكذلك الإمام علي عليه السلام. وبالتالي، فنظرية ولاية الفقيه، والأدلة الشرعية والعقلية التي يقدمها المناصرون لها، قد تجد من يتبناها وينتصر لها كذلك في المحيط السُنِّي وإضافة أدلة جديدة، توسع من آفاق هذه النظرية، وتخرجها من خصوصيتها المذهبية لتجعل منها نظرية سياسية

(١) مثل نظرية ولاية الأمة على نفسها التي طرحها المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

إسلامية، تكون محور اجتهاد الفريقين السنة والشيعة، بل إن الفيلسوف الإسلامي المشهور أبو نصر الفارابي عندما تحدَّث عن صفات رئيس الدولة أو المدينة الفاضلة والذي سماه الرئيس الأول يقول: «فإذا اتفق أن فُقد مثل هذا الرئيس في وقت من الأوقات، فالرئيس الثاني الذي يخلفه يجب أن يتمتع بكثير من صفاته، وأن يكون عالماً بالشرائع والقوانين والأساليب التي شرعها الرئيس الأول، حافظاً لها، وأن يكون حكيماً ذا عقل نيِّر، وقوة استنباط لما ينبغي أن يعرف، ويستنبط أحكاماً من الأمور المستجدة التي تطرأ بمرور الزمان»[1]. لذلك نرى أن هناك نقاطاً كثيرة يمكن الاتفاق عليها وإنضاجها بالبحث والتفكير والاجتهاد، والاستفادة من التراث الكلامي والفلسفي لبناء نظرية سياسية إسلامية عامة، لكن صمت الفكر السُنِّي أو رفضه وعدم مشاركته في السجال والتفكير لبلورة هذه النظرية، هو بسبب الحساسيات المذهبية، والخوف من الوسط الفكري والسياسي الضاغط، وإلا ما هو سبب هذا الصمت والترقب وانتظار ما تُسفر عنه نتائج التجربة التي تخوضها هذه النظرية الآن في إيران الإسلامية؟

إن تضافر الجهود، من طرف مفكري المذاهب الإسلامية، كفيل بإنضاج أية نظرية سياسية أو اقتصادية أو تربوية، وكفيل كذلك بإحداث التراكم المطلوب الذي يجعل من أية نظرية تتكامل وتصبح قابلة للتطبيق والانخراط في التجربة الواقعية. ولا شك في أن خصوم المشروع الإسلامي من علمانيين وحداثيين ومتغربين، لا يميزون بين سُنَّة وشيعة، فهم يتهمون الإسلاميين جميعهم بأنهم أصحاب شعارات جوفاء فضفاضة، ومقولات غارقة في العموميات والضبابية، ولا يمتلكون برامج تفصيلية؟!

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق، ط ـ ١٩٧٣، ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

إن العقبات التي تقف في وجه تطور الفكر الإسلامي المعاصر في جميع المجالات، وتحول دون تحقيقه قفزات تطورية نوعية، هو الانشداد للماضي بقوة، والبحث عن الحكمة في التاريخ المدوَّن، والتقوقع داخل أسوار المذاهب الفقهية والكلامية التي شادها القدماء، وعدم الانفتاح على الآخر داخل الدائرة الإسلامية.

وأخيراً، كانت هذه إطلالة مختصرة على المشهد الفكري السياسي الإسلامي المعاصر، الغرض منها الكشف عن أهم ملامحه ومميزاته، ومدارسه وتياراته الفكرية، وطبيعة القضايا التي عالجها أو انخرط في مناقشتها، ومدى نُضجه وتطوُّره. ونترك للقارئ إشباع رغبته المعرفية في الاستزادة وتفصيل القول في المواضيع والقضايا التي أشرنا إليها، من خلال هذه الدراسات والبحوث التي أنجزها نخبة من المفكرين والفقهاء والباحثين الأكاديميين، وقد نُشرت تباعاً في مجلة المنهاج الغراء.

هذا الكتاب:

يتضمَّن هذا الكتاب مجموعة من الدِّراسات، نشرت في مجلة «المنهاج» خلال سبع سنوات من عمرها، وقد تمَّ جمعها وإعدادها وتقسيمها إلى أربعة فصول.

الفصل الأوَّل: تضمَّن دراسات محورها الأساس شرعية إقامة الدولة في الإسلام، ومعالجة إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية.

الفصل الثَّاني: دراسات هذا الفصل نشرت، في المجلة، ضمن ملف خاصٍّ بالشَّيخ النائيني، رائد حركة المشروطة، وصاحب أهم مؤلف فيها، في بداية القرن الماضي.

الفصل الثَّالث: خُصِّص لمجموعة من الدراسات، محورها نظرية ولاية الفقيه، تأصيلها، ومعالجة القضايا التي أثارتها، بالإضافة إلى الحديث عن طبيعة نظام الجمهورية الإسلامية القائم الآن في إيران.

الفصل الرَّابع: تضمَّن هذا الفصل حواراً مطولاً مع الكاتب الإيراني د. ساشادينا عن كتابه: «الحاكم العادل في الإسلام والتشيُّع»، الصَّادر عن جامعة «أكسفورد».

أما الدراسات الأخرى فهي قراءات في كتب سياسية إسلامية متنوِّعة، صدرت عن دار الغدير خلال السنوات الأخيرة.

الفصل الأول

شرعية إقامة الدولة في الإسلام

الدّين والسّياسة

أ. عبّاس علي عميد زنجاني

مقدّمـــة

يطـرح البحث، فـي بـدايتـه، عـدَّة آراء فـي شـأن عـلاقـة الدِّين بالسِّياسة، وينتقدها بصورة إجمالية، ثم يحاول، بعد ذلك، وبعيداً عمَّا وقع في التأريخ، أن يعرض لعلاقة الدِّين بالسِّياسة بوصفهما معرفتين سيَّما من وجهة النظر الإسلامية، ويخلص إلى الاستنتاج بأن لهذين الموضوعين، على أساس ماهيتيهما، منطقيّاً، نوعاً من التلازم بغضّ النظر عن التلازم المفهومي لمقولتي الدِّين والسياسة. ثم ينتقد الرَّأي القائل: «إن جميع الأمور في المجتمع الديني، بما فيها السِّياسة، ستصبح دينية شئنا أم أبينا، وإن هذا التلازم قضية طبيعية تماماً»، ويفنّده.

ثم يتناول مسألة أخيرة، تتمثَّل في السؤال الآتي: هل السياسة، من وجهة النَّظر الدِّينية، وسيلة أو غاية، ويرى أن هذين التعبيرين يمكن اعتبارهما مسوَّغين ومنطقيين من الناحية الدِّينية.

أوَّلًا ـ علاقة الدِّين بالسِّياسة

يمكـن دراسـة عـلاقـة الـدِّيـن بالسياسـة في إطار بعض النَّماذج النَّظرية:

١ ـ إن المفاهيم والتَّعاليم الدِّينية مختصَّة بالآخرة ومصير الانسان

بعد الموت، أما دائرة علم السياسة فهي تختص بحياة البشر الدُّنيوية وما يتعلق بكيفية العيش في هذه الدنيا. وبناءً على هذه النَّظرية والاستنتاج، فإنَّ نطاق كلٍّ منهما وسيادته منفصلان تماماً عن نطاق الآخر وسيادته، ما يجعلهما مقولتين متمايزتين. ولئن كانتَ هذه النَّظرية صائبة في شأن السياسة فهي خاطئة تماماً في مجال الدِّين. وذلك أن الدِّين يمثل مجموعة التعاليم المرتبطة بالإنسانَ على نطاقي الحياة: الدنيوي والأخروي.

٢ ـ إنَّ الدِّين ومبادئه جميعها وقيمه أمور مقدَّسة، سماوية، ثابتة، تأبى النَّقد والاعتراض والتغيير. بينما السياسة خليط من القضايا البشرية التي تضاد الأخلاق أحياناً، ويشوبها الفساد والتَّلوُّث، وليس لها من ثبات واستقرار قط. وهي معرَّضة على الدَّوام للنَّقد والرَّدّ والتطوُّرات السريعة، حسب الظروف السائدة. وبالنتيجة فإنه يتعذَّر الجمع بينهما دائماً. وهذه النَّظرية ليست مستهجنة في شأن الدين فحسب، بل هي فاحشَة الخطأ في شأن السياسة أيضاً. فليست جميع الأسس والأطر المرتبطة بالدين ثابتة، ولا كافة الأصعدة السياسية ومبادئها ملوثة وفاسدة وبعيدة عن القدسيَّة والقيم السماوية.

لا تصدق على السياسة حالات عدم القدسية، وعدم الارتباط بالسماء، ومناهضة الأخلاق، والفساد والتلوُّن الزماني المستقر إلاّ إذا غيِّبت القيم الدِّينية الإلهية، وأثارت بعض الفتن وصبَّت نشاطاتها في خدمة الشيطان. أمَّا السياسة القائمة على المبادىء والقيم الإلهية المقدسة فإنها لن تنطوي على أي صفة من هذه الصفات والحالات الشاذَّة أبداً.

٣ ـ إن أهداف الدِّين لا تنسجم وأهداف السياسة على الرُّغم من أنَّ بعض تعاليمه تعالج مشاكل الحياة في هذه الدنيا، وتتكفل ببيان تنظيم

شـؤونهـا وأمـورها. فهي تشتمل على التَّربية العلمية الأصيلة والمهذَّبة للناس والتي تسلك بهم سبل التكامل المعنوي وتجاوز القضايا المادِّية للحياة نحو قمـة السمو والتعالي الأخلاقي المنشود. والحال أن هدف السيـاسـة هـو إدارة الشُّؤون المادية القائمة من دون الالتفات للقضايا المعنوية والأخلاقية.

هـدف المتـديِّـن هو التَّسامي المعنوي والأخلاقي له وللآخرين، وبذلك فهو لا يولي القضايا المادية السائدة أية عناية تذكر، أما السياسي فهـدفـه الانتصـار وهـزيمـة الآخرين وبلوغه وأتباعه الأهداف السياسية المادية المنشودة.

فـالخطَّان لا يلتقيان أبداً ما دامت أهدافهما مختلفة، بعضها عن بعضها الآخر. وهذا ما كان عليه شعار حزب الشَّباب الأتراك في عصر الامبراطورية العثمانية، فكان أتاتورك، زعيم هذا الحزب، يصرح قائلاً:

«لقد بُعث نبيٌّ الإسلام لنقوم نحن، بوصفنا أمَّته، بهداية الدنيا نحو الله والخيَر والسعادة، ولم يُبْعث ليمنحنا سيفا نسلُّه لإبادة الأمم!».

وكان من آثار هذا الشعار ونتائجه سقوط الامبراطورية العثمانية، وانهيـار الثَّقـافـة الوطنيَّة، وفصل السياسة عن الدين، وظهور الوطنيين الرَّاديكاليِّين المفرطين والمصطبغين بالثقافة الغربية. وفي الواقع فإنَّ هذا الرأي لم يكن سوى شعار سياسي قمعي ضد الحكومة العثمانية وتحريف لأهداف الدين والسياسة. لقد أقصى أنصار هذه الأطروحة حقلاً عظيماً مـن التعاليـم الدينية عن مسرح الحياة من خلال جعلهم المعنوية هدفا للدِّين، ثم حمَّلوا ما بقي من دويلة الأمبراطورية العثمانية تلك الحالة من الفسـاد والانحـراف ومناهضة القيم باسم السياسة، من خلال إقرارهم

للمادية هدفاً للسياسة. والحقيقة أن للسياسة والدين أهدافاً مشتركة، وكلاهما يعتمد إلزامياً على بعض المبادىء والقيم والمعايير المطلوبة.

٤ ـ لم يتناول القرآن، بوصفه المصدر الأوَّل والأكثر اعتباراً في معرفة جوهر الإسلام وأحكامه، موضوع سياسة الدولة والحكومة، ولم يرد فيه نصّ بهذا الشأن. لقد ألَّف الدكتور علي عبد الرَّازق كتابه: «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٢٥م على أساس هذه النظرية، وادّعى أنه لم يشاهد في القرآن حتى شبه دليل على وجوب إقامة الحكومة والتَّصدِّي للقضايا السِّياسية.

ويعتقد علي عبد الرَّازق بأنَّ الشيء الوحيد الواجب والثابت، في الشَّريعة الإسلامية، هو إجراء أحكام الله. وإذا ما اتفقت الأمَّة على إجراء الأحكام الإلهية فليس هنالك من حاجة لنصب الإمام أو الخليفة، أو أي فرد آخر ينهض بمسؤولية إدارة الشؤون السياسية والحكومة(١).

ويزعم، أيضاً، أن اختلاف المتكلِّمين، في مسألة الإمامة والخلافة، وكون وجوب تنصيب الإمام والخليفة قضية عقلية أو شرعية، وكذا اكتفاءهم بوجوب تنصيب الإمام والخليفة بالإجماع، ليفيد ضعف أسس دينية الدَّولة والسياسة ومبانيها، وتخلخل هذه الأسس والمباني(٢).

ويستند في تسويغه لنظريته على ثلاثة مطالب:

١ ـ الآيات والرِّوايات الدَّالة على إثبات وجوب تنصيب الإمام والخليفة، والتي اعتقد من خلالها بشرعية علاقة الدين بالسياسة، تمكن

(١) عبد الرزَّاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٧٨، ص ٣٩.
(٢) نفسه، ص ٣٨.

مناقشتها، وإن كلاً منها يمكن تفسيره وتأويله، أما بعضها فهو ضعيف من حيث الدلالة، وبعضها الآخر ليس له سند يمكن قبوله[1].

٢ ـ بعض المصطلحات التي استعملت، في الآيات والروايات من قبيل: الإمامة، الخلافة، بيعة أولي الأمر، الأمة والجماعة، لم يكن يقصد منها المعنى المطروح اليوم، والذي يفسرها على أساس مفاهيم السياسة والدولة المعاصرة.

إنَّ المعاني والتفاسير السياسيَّة التي تطرح في شأن هكذا مقولات شرعيَّة (الإمام والخليفة بمعنى رئيس الدولة، وأولو الأمر بمعنى الساسة والحكام، والبيعة بمعنى الانتخابات، والأمة والجماعة بمعنى الشعب والدولة والبلد الإسلامي) هي معان حديثة، وإن إطلاق تلك المفردات على هذه المعاني يتوقَّف على استنباط هذه المعاني واستعمالها إبان نزول الآيات وصدور الروايات، والواقع أنه لا يمكن البرهنة على هذا الأمر[2].

لقد وردت كافَّة النُّصوص الشَّرعية، في مجال قضايا الدَّولة الحكومة، على غرار قول نبي الله عيسى عليه السلام: «دع ما لقيصر لقيصر». ولا شك في أن عيسى عليه السلام لم يقصد أن قيصر الجائر والسفاك كان على الحق وأن حكومته شرعية وإلهية.

وهكذا الحال في الأحاديث المرتبطة بالإمامة والخلافة، أو البيعة، والتي تدل على الوفاء بالعهد للكفار، أي أنه ليس هنالك من دلالة لأي منها على شرعية حكومة الكفر[3].

---

(١) عبد الرزَّاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٧٨، ص ٤٤.
(٢) نفسه، ص ٤٥.
(٣) نفسه.

٤ ـ كيف يمكن ان يكون الأمر بطاعة السَّاسة والحكَّام في الآية: **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرَّسول وأولي الأمر منكم﴾** كاشفة لشرعية أعمال الخلفاء الظلمة والحكَّام الفسقة؟[١].

كان علـي عبد الرَّازق يشغل منصب أستاذ لمرحلة الدكتوراه في كليَّـة الحقـوق، فـي جامعة الأزهر المصرية، وقاضيا لإحدى المحاكم الشرعية، في القاهرة، في أثناء تأليفه لهذا الكتاب. وقد فقد المنصبين وتقوقع في جامعته بعد تكفيره، على أثر جرحه[٢]لمشاعر الرأي العام، ومخالفته لفقهاء جامعة الأزهر وأساتذتها الذين عدّوا وجهة نظره تهمة وافتراء يستهـدفـان هـدم الإسلام، لقد كان هدفه مساندة أطروحة فصل الـدِّيـن عـن السياسـة ودعمها من خلال اتجاه يخلص لنسخ خلافة بني عثمان، إنه ينسب نظرية نفي السياسة والدولة الدينية لأحد زهاد القرن الثـالـث الهجـري المشهـوريـن، وهو «حاتم الأصم» الذي كان يعتنق المذهب المعتزلي، وكان يعتقد أن الخوارج يرون هذا الرَّأي أيضاً.

لقد سعى جاهداً، في كتـابـه المشتمل على ١٢٠ صفحة، إلى أن يـردّ علـى كتـاب الكـاتب المصـري المعروف رشيد رضا الذي يحمل عنوان: «الخلافة أو الإمامة العظمى». وفي الحقيقة فإنه انتهج سلوكاً تفريطيّاً فـي مقابل الأسلوب الإفراطي لرشيد رضا الذي كان يستشهد بمئـات الآيـات والأحـاديـث، ليعلـن عـن مسـانـدتـه المطلقـة للخلفـاء والحكام. ثم يرى الانفصال التَّام بين الدِّين والسياسة، ويرفض بصورة قاطعة الشواهد القرآنية والرِّوايات الواردة في شأن المسائل السِّياسية.

---

(١) عبدالرزَّاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٧٨، ص ٤٦.
(٢) حقي ممدوح، مقدمة الإسلام ونظام الحكم، بيروت: مكتبة الحياة ١٩٧٨، ص ٤.

لا شك في أن رأيه القائل بعدم الشرعية الدينية لحكومة الخلفاء، في التَّاريخ السِّياسي للإسلام، مقبولة تماماً، ولعل قصده كان تلك الحكومات التي لم يكن لأوامرها أي انسجام مع الشريعة وأعمالها وأفعالها التي لا تتلاءم والسيرة النبوية، إلاّ أن أقواله ونظريّاته في إنكار عشرات الآيات ومئات الروايات المعتبرة غير مقبولة، والأدهى من ذلك نفي الثقافة السياسيَّة والعرف السياسي للمسلمين، والسيرة السياسية للرَّسول الأكرم ﷺ في إقامة الدَّولة وتأسيس المؤسسات والمراكز السياسية، وقراراته في شأن العلاقات مع الأقليات والشعوب والبلدان الأخرى وقيادته لـ ٢٧ غزوة، وتعبئته أكثر من أربعين سرية وبعثة، وتكليفه عشرات الهيئات الدبلوماسية بتنفيذ المهمَّات السياسية والاقتصادية وحتى الحربية[١]... هذه الأقوال جميعها هي أقوال لا ينبغي صدروها من محقِّق، فهي لا تتناسب وشأنه البتة.

وفي الكلام على التَّرابط الجدلي بين الدين والسياسة، نكتفي، هنا، بالإشارة إلى مسألتين هما:

أ ـ لقد قال أغلب منتقدي كتاب: «الإسلام وأصول الحكم»: إن دوافع تأليفه كانت سياسية ومناغمة للغرب والوطنيين الساعين إلى الإطاحة بالخلافة العثمانية، إلاّ أنه من المسلَّم به هو أن أفكار علي عبد الرَّازق كانت تشتمل على تصوُّر خاص عن السِّياسة والدولة بمفهومها المتداول آنذاك، وهو مفهوم يتكوَّن من عناصر محدَّدة ومؤسسات معينة وأطر خاصة لعالم السياسة المعاصرة. فقد طالعتنا أغلب مباحث الكتاب بنفي الرابطة بينهما على أثر عدم عثوره على مثل تلك المميزات في

(١) حقي ممدوح، مقدمة الإسلام ونظام الحكم، بيروت: مكتبة الحياة ١٩٧٨، ص ٦٢.

القرآن والسنة العملية للرسول الأكرم ﷺ، وكذلك مشاهدته لبعض الخصائص والأسس في الرسالة الدينية التي لا تمت بصلة للسياسة بمفهومها المعاصر.

ب ـ اعتقاد طائفة من علماء العامَّة ببراءة الخلفاء والحكام والسلاطين، والملازمة بين وجوب الخلافة والتسليم والطاعة لحاكمية أدعياء الحكومة، كان قد اضطره لإنكار الأصل بدلاً من الخوض في الفرع.

٥ ـ عقيدة الخوارج في شأن نفي الحكومة البشرية، والقائمة على أساس أنَّه ليس لأحد الإرادة في حكومة الناس سوى إرادة الله. فالنَّاس لا تطيع سوى أوامر الله الذي لا شريك له في حكمه، ولا تمتثل إلا لها، ولم يمنح الإسلام أحداً ممارسة الحكومة والقيام بشؤونها، وهنا يكمن شعارهم المشهور الذي رفعوه في وجه الإمام علي عليه السلام قائلين: «الحكم لله لا لك، يا علي».

وقد رفض بعض المتكلِّمين الإسلاميين أن تكون كلمة الخوارج جميعهم قد اتفقت على هذا الشعار فنسبوا لهم النظريات الآتية[١]..

أ ـ تجب إقامة الدولة وتشكيل الحكومة الإسلامية، وعلى الأمة أن تنهض بها بقصد حفظ أساس الدين والنظام والمصلحة العامة في الشرائط المعقدة التي يخشى فيها الفتنة على المجتمع الإسلامي.

ب ـ تجب على عامة الناس إقامة الدَّولة في حالة استتباب الأمن والسلام وعدم وجود خطر يهدِّد أمن الأمَّة.

ج ـ لا تجب إقامة الدولة تحت أي شرائط في الشَّريعة.

---

(١) الكستلاني، الحاشية على كتاب العقائد النَّسفيَّة، نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٣٨.

٦ ـ لقد ورد المنع عن أية نهضة لإقامة الحكومة في غيبة ولي العصر(عج)[١].

ثانياً ـ تلازم الدِّين والسِّياسة مفهوميّاً

ينبغي هنا أن نتناول رابطة هذين النَّوعين من المعرفة البشرية بالدِّراسة والتحليل ـ في أنهما يشتملان على قاعدة إلهية وعقلانية ـ بغض النظر عن السيرة التأريخية في الغرب القائلة بفصل الدِّين عن السياسة (العلمانية)، ونتعرَّض للآراء النَّظرية للأديان سيَّما الإسلام بعيداً عما كان قد حدث وحصل في التأريخ.

وستبدأ دراستنا التَّحليلية لهذه العلاقة من خلال تعريف كلٍّ من الدِّين والسياسة لنرى مدى العلاقة المنطقية القائمة بينهما، من حيث المضمون والهدف:

أ ـ تعريف الدِّين: يمكن تعريف الدِّين بأنَّه مجموعة من العقائد المترابطة والأفكار المستقاة من الوحي الإلهي في ما يتعلَّق بالعالم، والإنسان، والمجتمع والإنسانية في ما بعد الموت، وهدفه هداية الإنسان للعيش بصورة أفضل وأكمل.

وينسجم هذا التَّعريف والتَّفسير الذي ورد في شأن الإيمان في بعض الروايات والكتب الكلامية: «اعتقاد بالجنان وعمل بالأركان وإقرار باللسان»، كما يتناسب أيضاً والتَّعريف الجامع الذي قدَّمه بعض علماء الاجتماع المعنيِّين بالأديان، مثل: نيل جسميسر وفلورانس،

---

(١) لقد تعرَّضت براهين هذه النظرية للدراسة والنقد، بشكل مفصل، في كتاب: «النظام السياسي والحكومة في الإسلام»، المجلد الثاني، الفقه السِّياسي.

كلاكون وفرد استراديت بك[1]. فقد عدّوا الدين ضمن مقولة التحمس للقيم التي عدوها عبارة عن بعض المبادئ الصعبة، وفي الوقت نفسه المنظمة والمرتبة تماماً والتي تبلور الأفعال والأفكار الإنسانية في ما يرتبط بحل القضايا الإنسانية المشتركة وتنظمها.

وبهذا يرتسم التحمُّس للقيم في الدين بشكل أطر مقدسة وما وراء الطبيعة. وتظهر بعض الأفكار كـ «الأومانيزم» 0Huomanism)، أي تأليه الإنسان، بالشكل الذي يفقد معه كل قداسة. المبدآن الرئيسان للدِّين هما: العقائد والرؤية العالمية، المقررات والأحكام والأخلاق والسير التكاملي للإنسان.

ويرى القرآن صراحة أنَّ الشريعة جزء لا يمكن فصله عن الدين في جميع الأديان السماوية، ولا يعدّ الاعتقاد المجرَّد تديُّنًا، وإن كان صواباً، ما لم يرافقه عمل بالأحكام والمقررات الدينية. فقد جاء في سورة الأعراف، الآية ١٧٣: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك...**﴾. فالمنحنى البياني الدائمي الماهوي، هو كما جاء في سورة النور، الآية ٦٢: ﴿**إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله، وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه**﴾. للدِّين أفكار منظَّمة ومرتَّبة في مجال الرؤية العالمية الشاملة والشَّريعة، وليس هدفها الغائي سمو الإنسان وتعاليه في هذه الحياة الدنيا فقط.

لا شك في أن جزءاً من الإنسان هو حياته الجماعية والسياسة، والحكومة هي أيضًا جزء لا يتجزأ من أجزاء المجتمع. فكيف وأنَّى للدِّين، طبق هذا التعريف والهدف، أن يغفل عن هذا الجزء المهم من

---

(١) P Felorance Neil Jsmeiser p Fred Stro ditbeck P Kluckhon.

حياة الإنسان، ويزعم هدايته، والأخذ بيده لمصير ومستقبل أفضل في الدّنيا والآخرة؟ وقد أذعن جميع من تناول تعريف الدِّين لهذه الحقيقة، وهي أن هدفه وغايته تنظيم حياة البشريَّة.

ب ـ **تعريف السياسة**: على الرُّغم من أنَّ تقديم تعريف جامع ومانع للسياسة أمرٌ معقَّد، وهو في الحقيقة سهل وممتنع. ولكن، وكما أوردنا في موضع آخر من هذا المقال، فإنَّ السياسة تعني الإدارة الفائقة للدَّولة، وتفعيل الشُّؤون العامَّة باتجاه المصالح الجماعية، وانتقاء الأساليب الناجعة في إدارة شؤون البلاد، أو إنها علم إدارة شؤون المجتمع، أو هي فن تسيير شؤون الناس في ما يتعلّق بالدَّولة، والذي يتعامل دائمًّا مع حقل وجزء من حياة الإنسان. وحيث أنَّ لها علاقة بعمل الإنسان، كان لا بدَّ من أن تحتكّ بالدِّين الذي تكفَّل ببيان طرق العيش وأساليبه؛ ولذلك فهي تقوم بأعمالها متَّفقة أو متضادَّة معه، وفي كلا الحالتين فإنَّ للدِّين تعلق بالسياسة، والسِّياسة تعمل بدورها هي الأخرى ضمن نطاق الدين وإطاره أيضاً.

والآن، وبالنَّظر لما ورد، في مفهوم الدين والسياسة، يمكن أن نستشف بجلاء أنَّ القضية المنطقية، في عدم انفصال الدين عن السياسة هي من المصاديق الواضحة للقاعدة المنطقية والفلسفية القائلة: إن «القضايا قياساتها معها»[(١)].

ج ـ **ماهيَّة علاقة الدِّين بالسِّياسة في الإسلام**: ناهيك عن الملازمة

---

(١) يستعمل هذا المصطلح حين يكون هناك التفات وتطوُّر لموضوعين في قبولهما لملازمة وعلاقة منطقية. ويمكن تقديم مثال رياضي لهذه القاعدة: فإذا عرفنا العدد «١٠» والعدد «٢٠»، فإن فهم أن العدد «١٠» أصغر من العدد «٢٠» لا يحتاج إلى برهان واستدلال. وهكذا القاعدة الرياضية: «إن الكل أكبر من الجزء».

المفهومة لمقولتي الدين والسياسة، فإنَّ الأهمية التي أولتها التعاليم الإسلامية لثلاثة مجالات مبدئيَّة، وهي: الأيديولوجية والتشريع والأخلاق، لتكشف وتبين هذه العلاقة العميقة والرَّاسخة، والتي تأبى الانفصال بينهما، وبالالتفات إلى المضمون والقضايا الماهوية للدين والسياسة، فإنه سوف لن يبقى هناك من تردُّد في أن علاقة الدِّين بالسياسة في الإسلام هي علاقة منطقية وجوهرية، وإن كلاًّ منهما لازم وملزوم لصاحبه، ويأبى الانفكاك عنه. وبعبارة أخرى: إنَّ هذه العلاقة تمثل أساساً ومبدأ كلّياً وبنية تحتية في التفكير الإسلامي يتعذَّر إنكارها.

ويمكن طرح هذه القضيَّة وجوهرية هذه العلاقة المنطقية في عدَّة صور:

١ ـ ففي المجال السِّياسي ونطاق الدِّين، هناك مشتركات تربطهما معاً في الأهداف، وفي مجموعة من القضايا ذات الأهمية بالنسبة للحياة الاجتماعية. ولكن، وفي الوقت نفسه، فإن لكلٍّ منهما مميزاته وصفاته الخاصَّة به، وهذا ما يؤدِّي إلى فصل أحدهما عن الآخر في بعض الظُّروف والحالات الخاصة، كأن ينتهج الدِّين سبيل العزلة والانطواء على نفسه داعياً أتباعه إلى اعتزال التلوُّث بالسّياسة إذا ما ساد الفساد أجهزة الدَّولة وطاقمها السياسي الحاكم، وأغلق الطريق أمام أية إصلاحات أو تغيير، وهكذا يفعل السَّاسة إذا ما ساد الاستبداد الديني، واستولى الفساد على أهل الدين، فلعلّهم يلجأون إلى طرد الدِّين، وإن كانوا أنفسهم من أهله وأصحابه.

وهذا الأمر نفسه دعا بعض الباحثين، في دراستهم لأفكار الإسلام السياسية، إلى أن يسلِّموا لعلاقة الدين بالسياسة في إطار تلك الحدود

المشتركة لهاتين المقولتين، وجعلهم يلتزمون بصورة مشروطة بهذه العلاقة ولا يرون مفرًّاً من الانفصال النِّسبي بينهما.

ويبدو أنَّ هذا النَّوع من الاستنتاج الخاصّ، بعلاقة الدِّين بالسياسة، قد نشأ من أنَّ بعض الباحثين نظروا إلى أن كلًّا منهما يمثل المفهوم العيني للآخر. وفي هذه الحالة، يمكن فرض أن أحدهما، أو كلاهما، قد انحرف عن مساره وهدفه، والحال أن الغرض المسبق كان على أساس أن يفسر مفهوم كل منهما بتفسير صحيح، وبذلك سوف لن يكون هنالك إمكان لقبول فرض الانفصال بينهما.

٢ ـ إن قسماً عظيماً من القضايا الدِّينية واقع ضمن إطار السياسة ونطاقها، وبالمقابل، وفي مجال السياسة، فإن أغلب قضاياها مرتبط بالأطر الدينية أيضاً.

بعبارة أخرى: لا مناص لكلٍّ منهما من أن يقع في دائرة الآخر سواءً من حيث الأبعاد النظرية أم التطبيقية، وعليه فإن السياسة لا تستغني عن الدِّين، ولا يستغني الدِّين عن السِّياسة.

وهنا يمكن مناقشة هذا الاستنتاج، وهو أنّ دائرة الدِّين، بما عليه من جامعية، تشمل الأصعدة السياسية كافة، وليس هنالك من رأي أو فعل سياسي لم يتناوله الدِّين حتى في الموارد التي لم يرد فيها نصٌّ شرعي (أي المباحات التي ليس فيها إلزام شرعي)، فإن الدين أمر الإنسان بأن يعمل بحسب ما يقتضيه العقل، ويمكن القول: إن هذه الموارد ليست بخارجة عن دائرة الدين أيضًا.

٣ ـ لقد فسَّر بعض الباحثين علاقة الدِّين بالسِّياسة بأنَّ جميع الأشياء، في المجتمع الديني، بما فيها السياسة، تصبح دينية شئنا أم

أبينا، وأن هذا التلازم أمر طبيعي ونوع من الإجبار، فإذا ما عاشت الأمة فى مجتمع متديِّن فإن السياسة ستكون هي الأخرى دينيَّة، وهذه صفة مميزة للأمة حين تلتزم بدينها، ولا يمكن الحيلولة دون وقوعها. ولفصل السِّياسة عن الدِّين لا بدَّ من فصل الأمَّة عن دينها باديً ذي بدء، وآنذاك سيفقد المجتمع دينه، وتصبح السياسة غير دينية أيضًا.

لا شك في أنَّ هذا التفسير لعلاقة الدِّين بالسِّياسة لا يمكن له أن يكون بمعنى العلاقة الماهوية بينهما، والتي ستتبع النهج الدِّيني للمجتمع، فضلاً عن مقتضى الدين نفسه، بحيث إذا افترضنا أنَّ المجتمع الدِّيني لم يشأ أن يمزج الدين بالسِّياسة، فإن السياسة، في هذه الحالة، ستكون لا دينية. وكذلك إن كان هذا الفرض يمكن تحقّقه في ما إذا أراد المجتمع اللاديني أن يعمل بالدين، فإن السياسة ستكون دينيَّة. وبعبارة أوضح، فإنه، وطبق هذا التفسير، ففي الواقع أن التلازم ليس بين الدين والسياسة، بل بينها وبين إرادة الأمة التي تعيّن اتجاه السياسة، وتنبغي إضافة هذه النقطة لتسويغ هذا الرأي وذلك التفسير، وهي أنه إذا لم يكن هناك من ملازمة ماهوية بين الدِّين والسِّياسة، وأن الدين لا يجر السياسة إليه، فإن المتديِّن لا يتطلَّع أبداً إلى أن تكون سياسته دينية. فإن سيّس المجتمع الدِّيني الدِّين، فإن ذلك يعود لأن الدِّين قد اقتضى ذلك، وليس هنالك من سبيل أمام المتدين والمجتمع الدِّيني للهروب والفرار من ذلك.

ثالثاً ـ الأهداف السِّياسية للدِّين ورسالة الأنبياء

لقد سطَّر فكر الأنبياء السِّياسي فصولاً بارزة وجليَّة في تاريخ الأفكار السِّياسية، وإنجازاتهم هذه تعد من العناصر المهمَّة والمصيرية في التاريخ السياسي العالمي، كما أن هنالك إنجازات خاصَّة بالأنظمة

السياسية القائمة على أساس مبادئ الدِّين والأنبياء في تاريخ الأنظمة السياسية العالمية، وهي جديرة بالدِّراسة والتأمل. . وقد سعى كتَّاب تاريخ الأفكار السياسية، في الغرب، لتمييز علم السياسة والأفكار السياسية عن الأفكار الدينية، ولذلك أقدموا تاريخيّاً على تجاهل تلك الإنجازات، وهذه جريمة لا تغتفر دينيَّاً ولا علميَّاً. وقد ظلّت أقوال هومر وسقراط وأفلاطون وأرسطو وشيشرون هي السَّائدة، في تاريخ الأفكار السياسية، حتى القرن الخامس الميلادي وبعدگوستين حتى القرن العشرين، إلا أنه ـ وكما ذكر سابقاً ـ لم يشاهد فصل باسم الأفكار السياسية للأديان والأنبياء في أية زاوية من زوايا هذا التأريخ السياسي الشامل والواسع. ورغم الدّور التأريخي الذي اضطلع به الفكر الديني للأنبياء، لم يرد ذكر لأسمائهم، لا في تاريخ الأنظمة السِّياسيَّة ولا في تاريخ الأفكار السِّياسية.

حصيلة أعمال موسى عليه السلام تتمثَّل في إنقاذ قومه مما عانوه من ظلم وعذاب؛ فهي، وبغضِّ النظر عن كونها عملاً لنبي ورسول من رسل الله، إلاَّ أنها كانت عملاً سياسيَّاً وسنداً لتلك النهضة العملاقة، فممَّا لا شك فيه أنها كانت تيَّاراً سياسيَّاً ومدرسة عميقة متجذِّرة لم يرد ذكرها قط في التأريخ الغربي للأفكار السِّياسية.

لقد قارع إبراهيم عليه السلام، المؤسِّس العظيم لمدرسة التَّوحيد، وبطلها السياسي لعشرين قرناً خلت، قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام، السُّلطة السِّياسية الغاشمة الحاكمة آنذاك، من خلال إيجاده لأسس رصينة متينة ومذهب ذي جذور عميقة، وقد سطَّر أوراقه بأحرف من نورٍ في عمق التأريخ السِّياسي للأفكار العالميَّة، ولم يتمكن، من خلالها، من الإطاحة بتلك السلطة الحاكمة، وينقذ شعبه فحسب، بل فتح الباب على مصراعيه للأمم، ملقِّناً إيّاها دروساً في النضال ونهج الخلاص.

وقد قاد نبي الله موسى عليه السلام، هذا النَّبي المجاهد الدؤوب، قبل اثنـى عشر قرناً خلت قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام، الكفاح والجهاد ضـدّ أعتى سلطـة فـي التـاريخ، ثـم تمكَّن من الإطاحة بتلك الأفكار السياسية السائدة، وتزعَّم نضـال شعبـه وفق الأسس السِّياسية المستندة للتوحيد، وقد كتب لها النّصر، وبذلك فقد تلألأت مرّة أخرى الأفكار السياسية التوحيدية لتبيين الانتصارات والهزائم.

وقـد عـزّز الأنبيـاء، مـن بعد موسى عليه السلام، وحتى ظهور السيد المسيح عليه السلام، نهجه، فأصبحت الأفكار السِّياسية القائمة على التَّوحيد معالـم على طريق العمل السياسي لعدة قرون. وقد مضى عيسى عليه السلام فـي هـذا الجهاد الـذي لا يقهر، وواصله، إلى أن قرَّر خصومه صلبه، وشُبِّه لهم ذلك. إن هـذا الاتصال التأريخي للسُّنن الإلهية، منذ بعثة نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم ثم إلـى يـومنا المعاصر، وعلى امتداد التاريخ، قد خلّف أعظم الوقائع السياسية التأريخية، وسجّل أروع الأفكار السياسية المشرقة.

إلاّ أنّه، ولأنَّ الأقلام التي تكتب التاريخ وقعت بيد الغرب، فإنها اقتصـرت علـى تسطيـر مـا يختـصُّ به فقط، وركَّزت على بعده المادي التـاريخـي، مغفلـةً التـاريـخ السيـاسـي لحركة الأنبياء وتاريخ الأفكار التـوحيديـة، وأزالتهمـا عن مسرح التاريخين: السياسي والعلمي. وقد عمدت العلمانيّة إلى فعل ذلك بعدما نشأت في الغرب، وعمل هذا على تعميمها على كافَّة الأزمنة والقرون الماضية، وأودع جميع الآثار الرائعة للإنجاز الديني في زوايا النسيان.

فلم يرد الكلام على تاريخ الأنبياء في التاريخ السِّياسي وفي تاريخ العلوم بصورة عامة. إن المقصود من التاريخ السياسي الغربي هو النفوذ الفكـري للغـرب لا جغرافيته المكانية، التكنولوجية، والتي ليست من

نتاجات سكان الغرب بمعناه الجغرافي بل هي خلاصة الفكر البشري في التاريخ لأن «العلم هو الميراث المشترك للبشرية جمعاء».

لا يرد لأفريقيا اليوم ذكر في التأريخ، وهذا لا يعني أنه ليس لها من دور يذكر، فالعلم ليس وطنياً ولا جغفرافياً. وذلك أن العلم هو الذي يمنح التكامل لكافة الجهود والمحاولات البشرية في جميع المناطق الجغرافية. وبناءً على ذلك، فإن العلم لا يمكنه أن يكون تابعاً للجغرافية والوطنية والقومية، وتكامل العلوم حلقات يتّصل بعضها ببعضها الآخر ويتشابك، وللعلم ارتباط كامل بكافة هذه الحلقات التي تأبى إحداها الانفكاك عن الأخرى.

إنّ المقصود من الأهداف السياسية للأنبياء هو تلك الأهداف المرسومة مسبقاً والتي جاهد الأنبياء، وعلى أساس الوحي الإلهي لتحقيقها، ولم يألوا جهداً، في السّعي الحثيث بغية تحقيقها والتضحية بالغالي والنفيس من أجل ذلك. وفي الحقيقة، فإن هذه الأهداف مبيِّنة لأفكار الأديان العظمى المطروحة في التاريخ، والتي كانت عنصراً مهمّاً في بعض التطورات الشاملة في التاريخ، وكان لها دور تاريخي وبالغ الأهمية في الحضارة والثقافة العالميَّتين. إن دراسة الأهداف السياسية للأنبياء، في تحليل المباني الفكرية السياسية الإسلامية، يمكنها أن تكون من أهم المباحث في تبيين علاقة الدِّين بالسياسة. ويمكن القول: إن هنالك ثلاثة أهداف رئيسية للأديان الإلهية، وهي:

الأول: بسط القسط والحق، وهداية المجتمعات البشرية وتوجيهها باتجاه العدالة.

الثاني: الدعوة إلى الحق وخلق علاقة بنَّاءة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى.

الثالث: التطوُّر والنهوض على مسير التكامل: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنا بالبيِّنَات وَأَنْزَلْنَا معهم الكتابَ والميزان ليقومَ النَّاسُ بالقِسْطِ**﴾ [الحديد/ ٢٥].

ولكـل مـن هـذه الأهـداف الساميـة الثلاثـة ارتباط وثيق بالقضايا السياسية، ولا يمكن تحققها من دون توافر فكر سيـاسي مناسب ومنظّم وفلسفة سياسيـة واضحـة. وهنـا يطـرح سـؤال نفسـه فـي شأن أهداف الأنبياء، وهو: إذا كان هدف الأنبياء والأولياء جميعهم هو إقامة العدل وبسـط القسـط، فـي المجتمـع، فكيـف يمكـن أن يكون عمل الأنبياء وفكرهم منفصلاً عن السياسة؟

ومن المفروغ منه أن بسط القسط والعدالة يتطلب قانوناً، والقانون بدوره لا يتبلور، أيضاً، مـن دون وجود نظام حقوقي واضح، ولا يمكن تطبيق هذا الأخير من دون وجود نظام سياسي، وكذلك لا يمكن تحقق حكومة ونظام سياسـي بمعـزل عن فكر سياسي، وبالنتيجة ما لم تتوافر سلسلة المراتب هذه لا يمكن بلوغ الحق والعدالة.

إن من أبرز تعاليم الأنبياء وأهمها التشريع الذي يتكفَّل ببيان النظام الحقوقي المحـدَّد والمتمـايـز، نظام حقوقي يمثل، من جهة، الأرضيَّة الخصبة وليس القوانين والمقـررات الحاكمة فحسب، ومن جهة أخرى يطالب بتشكيل سلطة سياسية تنفيذية تنهض بمسؤولية ضمان تنفيذ تلك القوانين. الهدف الثاني لرسـالـة الأنبياء هو دعوة الناس لله، وهدايتهم المعنوية وتمهيد السبيل أمام تعاليهم ورقيهم، وهذا لا يتيسر إلاَّ في ظل خطّة عمل سياسية وحكومة بشرية. فأول عمل قام به إبراهيم عليه السلام هو دعـوة النـاس للإيمـان بالله، وكانت أولى مجابهاته تلك التي كانت مع نمـرود الـذي ضرب أمامه طوقاً من حديد. وأوّل إجراء اتخذه في تلك المجابهة إعلانـه للجهاد الشامل بكافة أبعاده. وكان أساس هذا الجهاد

الفكر السياسي، فالدعوة تتطلب خطَّة مبرمجة وتنظيمها، وإن كل تنظيم أو برمجة هـو عمل سياسي. وإن الهداية تعني القيادة وتمحور فئة حول أيـديـولوجيـة ذات أهـداف معينـة مدروسـة، وهذا يعني اقتحام العمل السِّياسي بكلٍّ ما يتمخَّض عنه من معان. وعليه، فإن هداية الأنبياء تعني الزَّعامة والقيادة، وهما عملان سياسيان.

الهـدف الثالث للأديـان هـو تحريـر الإنسان من كافة القيود التي تحول دون تكامله، والتي تمثل عقبةً كؤوداً أمام قربه من الله، ولا يمكن لهكذا هدف يتضمَّن تحقيق الحرية، فـي المجالات الفردية والاجتماعية والدولية، أن يتحقّق بمعزل عن نضال سياسي دؤوب.

إن الحـريـة، في منطق الدين، تعني العبودية لله وعدم عبودية ما سواه. وقد جـاء فـي القرآن الكريـم: **﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾** [النحل/ ٣٦].

إنَّ المفهـوم الـديـني للعبـوديـة ليس إلا التحرر المطلق من كافة العـوامـل غيـر الإلهيـة والخـلاص من جميع عقبات التعالي والتكامل، وكذلك التحرر من قيد الشهـوات النفسانية وغير العقلانية. ولا شك في أنَّ الحرية، بهذا المفهوم الشامـل، تتمتع برؤية فلسفية وسياسية عميقة تضاعف علاقة الدِّين بالسياسة.

إن التَّعاليـم الـدينيـة، فـي شأن موقف الإنسان من الله والشيطان، لتمثِّـل الخط الفـاصـل بين حرية الإنسان أو أسره من جهة: **﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾** [النساء/ ٨٠]. ومن جهة أخرى، فإن أي اتباع وإذعـان لحـاكميـة غيـر الله يعد حركة شيطانية: **﴿وَقَالُوا: ربَّنا إنَّا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلُّونا السَّبيلا﴾** [الأحزاب/ ٦٧].

إن المنطق الديني يرى أن التعلُّق بالدُّنيا والأهواء هو تعلُّق بمعسكر الطاغوت، ويحتاج الفراعنة لبسط سيطرتهم وبسط نفوذهم إلى قواعد في باطن الناس المقيَّدين، ولا تكمن هذه القواعد إلاَّ في وسط تلك الحاجات، وإلاَّ إذا عاش الإنسان في أسر الشَّهوات. .

إن الفرعنة تنبثق من ذلك التعلّق بالدّنيا، وهو التوق للسلطة الآيل للزّوال، إلاَّ أنَّ هؤلاء التوَّاقين قد يستندون، من جهة أخرى، إلى قواعد مستقرة تلتمس مواضعها في بواطن الناس المقيدة الأسيرة، ولذلك فهم باقون ويزدادون قدرة وسلطة. واليوم، فإن تبعيَّة الأمم المستضعفة، فضلاً عن خضوعها لحاجاتها المادية وشهواتها الرَّذيلة المؤدِّية إلى وقوع الخسائر، لتمثِّل أهم قواعد التسلُّط الشيطاني الاستكباري لأمريكا.

وإنَّ السّبيل الوحيد للتخلُّص من هذه القواعد الدَّاخلية للاستبداد والاستكبار الخارجيَّين والتخلُّص منهما ليكمن في الحرية وفق المفهوم المتمثل في هدف الدين ورسالة الأنبياء. لا شك في أنَّ طرح النضال والجهاد ضد الاستبداد والاستكبار فكرة سياسية، على الرغم من أن رفض الاستبداد ومناهضة الاستكبار يعد مزية أخلاقية ناشئة من تهذيب النفس، ومن ثمَّ فهي حركة أخلاقية، إلاّ أن هذه المزية الذاتية للدِّين لا تفصل قضايا الحياة إحداها عن الأخرى، بل تجعلها مترابطة متماسكة. هذا ما يستفيده الإنسان من نتائجها في مساره ونهجه التّكامليَّين. ولذلك، فقد ورد ما لا يستهان به من القضايا والأفكار السياسية الإسلامية الأصيلة خلال المباحث العرفانية والأخلاقية، فكان العرفاء هم أغلب زعماء نهضتنا وحركاتنا الثورية في تاريخنا الإسلامي وقادتها.

لقد صنَّف علماء الأخلاق بث الرعب والخوف في الآخرين ضمن الصِّفات الرَّذيلة والذنوب الكبيرة، ثم قالوا، وبالاستناد للروايات: «من

أرعب بريئاً جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله». وفحوى هذا الحديث الأخلاقي مسألة سياسية كاملة تتصدّى بوضوح لبيان أهمية القضية الأمنية في المجتمع وخطورتها.

لقد قال أبو الأحرار الإمام الحسين عليه السلام: «إن لم يكن لكم دين، وكنتم لا تخشون المعاد فكونوا أحراراً في دنياكم»، أي انتقوا سبيل الأحرار، أي التفكير المتعقل والحر. يعني التفكير والحركة على أساس العقل.

رابعاً ـ الدَّور السياسي للأديان

لقد أقْصيت التعاليم السياسية للأديان الرئيسية، كالمسيحية واليهودية عملَيّاً عن المسرح السِّياسي على المستويين: الوطني والدولي. وإن كان هناك ثمة دور للأديان والمذاهب، في السياسات الدَّولية، فإن ذلك يعود لاستغلال نفوذها المعنوي في تمرير مخطَّطاتها ومشاريعها السياسية، وقد استُغلّ هذا النُّفوذ للأديان استغلالاً بشعاً، وهذا ما فعله سماسرة السياسة على مدى التاريخ في لجوئهم لكافّة الوسائل، بغية تحقيق مآربهم وأطماعهم. وإذا ما شوهد دور للمسيحية واليهودية، في الأحداث السِّياسية الدَّولية، فإنَّ ذلك يعزى إلى أنَّ دورهما يوظّف في السياسة.

وقد سلّمت المسيحية العالمية المعاصرة، بعد عصر مديد من النزاع التاريخي، للعلمانية، بينما ابتعد اليهود غير الصَّهاينة عن السياسة. وهنا يطرح سؤال نفسه، وهو: هل القرب من السِّياسة أو البعد عنها جزء من تعاليم الدِّينين المذكورين ونابع من طبيعتهما أو أنَّه كسائر الظَّواهر التأريخية التي تنشأ على أثر مجابهة بعض العوامل المختلفة التي تمثِّل أسبابها الخاصة؟

يعدّ الإسلام العلمنة وفصل الدِّين عن السّياسة انحرافاً عظيماً خطيراً يتنافى وطبيعة الأديان، ويرى أنَّ ابتعاد الأديان عن السياسة هو انعكاس لهزيمة المتدينين أمام الغزو الإلحادي التاريخي الذي يشن ضد حاكمية الأديان. وقد أشار القرآن صراحة إلى هذه المجابهة التاريخية المستمرة، مادحاً استقامة حماة مدرسة الأنبياء وثباتهم قائلاً: **﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾** [آل عمران/ ١٤٦].

ووفاقاً لوجهة نظر القرآن الكريم، فإنَّه يعدّ الضّعف، في هذا المجال، غير جائز كما أنه يدين الصلح المصحوب بالذلة من موقع الضعف، وهذا ما تقوله الآية الكريمة: **﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾** [محمد/ ٣٥].

إنّنا نشاهد، من خلال مطالعتنا لسير الأنبياء، أن أبرز فعالياتهم وأنشطتهم قد تركَّزت في الجانب السياسي، وهذه الحقيقة تُرى بوضوح في القرآن الكريم، حين يصف حياتهم الاجتماعية. وإن كانت القدرة تعدّ المحور الأساسي للسياسة، فإنَّ الأنبياء كانوا يتحدَّثون دائماً من موقع القوة، وهذا ما نلمسه في المفردة «النذير» [هود/ ٢٥] التي ورد استعمالها، في آيات كثيرة، وفي عدة صور في شأن الأنبياء، لتكشف بوضوح عن ذلك الموقع. وإن الوعد بالنصر النهائي للأنبياء وأنصار مذهبهم قد تبيَّن بالمفردة «ليظهره» [التوبة/ ٣٣] وعدة آيات أخرى، وهي تفيد القوة التي كان يسعى الأنبياء للظفر بها، وقد يعبر عن ذلك بـ «السلطان المبين» الذي يبين تلك الحقيقة أيضاً.

وإن عددنا النَّهج والأيديولوجية ملاك الأحزاب السياسية، فإنَّ الأديان الإلهية هي أول مؤسس للأحزاب، وإن رأينا أن التنظيمات هي

معيار وجود الأحزاب، فإن أقوى التنظيمات وأعظمها، طوال التاريخ، تعود للأنبياء. يعتقد بعض الباحثين بأن المفهوم السياسي للحزب يعني وجود الأعضاء والأنصار الذين يؤمنون بأهدافه ومبادئه، وحسب هذا الفرض لا بدَّ من القول: إن الأسباط والحواريين وجميع الأتباع الأمناء والمؤمنين بمدرسة الأنبياء كانوا يشكلون لبنات الأحزاب السياسيَّة.

وإن كان فتح جبهة جديدة، في الجهاد الاجتماعي، يعد من أنشطة العمل السياسي للأحزاب، فإن أبرز مظاهر ذلك يمكن مشاهدتها في الحياة الاجتماعية والسياسية للأنبياء. وعلى سبيل المثال، فقد فتح موسى عليه السلام جبهة متراصة في وجه فرعون وملئه[١]. وكذلك فعل عيسى عليه السلام أمام قيصر. ويأتي في طليعة المجاهدين إبراهيم عليه السلام ضد نمرود[٢].

ولم يأل أهل الدنيا، من محبّي الرئاسة والتسلُّط، والذين كانوا يقفون بقوَّة في وجه الأنبياء ونهضتهم التي كانت تحول دون بقاء دولهم، جهداً بغية القضاء على رسالتهم وعلى أتباعهم، ولم يتورّعوا عن اللجوء إلى ممارسة أقذر الأساليب بحقهم، من عنف وقتل واغتيال وتشريد وما شابه ذلك.

وعادة ما كانت تسفر مجابهة الأنبياء لطواغيت عصورهم عن انقسام المجتمعات البشرية إلى قطبين، ولم تكن هذه التجزئة السياسية لتتم بإرادة التيار الثوري الملتزم بتعاليم الوحي، بل كانت قضية فرضها التيار الغاشم الذي كان يعرِّض الأمة للظلم والجور ويهضم حقوقها.

---

(١) أي حاشيته ورجال سلطته. انظر: الشعراء: ١٦ والأعراف: ١٠٣.
(٢) يراجع: الفقه السياسي، المجلد ١، ص ٨٣. [الطور/ ٣٨ والدخان/ ١٩].

ولو لم ينوِّه القرآن بهذه الحقبة السياسية، من ذلك التأريخ، ولو لم يعرض لهؤلاء الثوار الذين صنعوا التاريخ، والذين كان لهم بالغ الأثر على الصعيدين: السياسي الديني، فمما لا شك فيه أن التاريخ السياسي العالمي ذا النَّظرة الآحادية كان سيعمد إلى طمس أسماء أولئك الأنبياء العظام وآثارهم، فضلاً عن إنجازاتهم وأنصارهم وحوارييهم. إلا أن القرآن الكريم أيقظ ضمير التاريخ وحفظ للأنبياء جهادهم ونضالهم المرير، وفضح سياسة التاريخ آحاديّة القطب، فكان القطب الأوَّل يمثّل بالملأ والمتكبِّرين والمسرفين والمترفين، والقطب الآخر بالمستضعفين، وكان الصِّراع قائماً على قدم وساق بين هذين القطبين؛ حيث كان أنصار القطب الأول هم الكفار والمشركون والمنافقون والفاسقون والمفسدون، بينما كان أنصار القطب الثاني يمثلون الموحدين والمؤمنين والمتقين والصالحين والمجاهدين والشهداء. والتصنيف القائم يفيد بوضوح أن لكلٍّ من القطبين: المستكبر والمستضعف قواعد عقديَّة معينة، فقاعدة عقائد القطب الأول كانت الشرك والكفر والنفاق والفسق والفساد، وقاعدة القطب الثاني كانت الإيمان والتوحيد والصلاح والإصلاح والتقوى.

ومطالعة آيات سورة الأعراف، من ٥٠ إلى ١٣٧، في شأن تاريخ الأنبياء، كنوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام تكشف عن صراع قطبي الاستضعاف والاستكبار وعن أسلوب تفكير حماتهما في المجتمع والدولة. إن العنصر الأساسي للمجتمع والدولة هو الناس الذين يمثلون السند الرئيسي لدعوة الأنبياء. وقد خاطبهم القرآن، على لسان أنبيائه، بالناس، وفي طليعتهم الأنبياء أنفسهم، وبصورة عامة، فإن إرادة الناس تمثل إرادة الله ﴿**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ [القصص/٥].

كانت وظيفة موسى عليه السلام، في أوائل دعوته، أن يتجه صوب فرعون، ويطرح قضية الحكومة: **﴿ٱذهب إلى فرعون إنه طغى فقل هل لك إلى أن تزكّى وأهديك إلى ربك فتخشى﴾** [النازعات/ ١٧ ـ ١٩]، **﴿اذهبا إلى فرعون إنَّه طغى فقولا له قولا ليِّنا لعله يتذكَّر أو يخشى﴾** [طه/ ٤٣ و٤٤] ثم يزف للمتقين، في الختام، البشارة بوراثة الحكومة: **﴿قالَ موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يُوْرثُها من يشاءُ من عباده والعاقبة للمتقين﴾** [الأعراف/ ١٢٨]. وكذلك بشَّر داود قومه بأن الحكومة للصلحاء، وهكذا طرح الأنبياء من قبل حكومة العدل وسيادة القانون الإلهي: **﴿ولَقَدْ كَتَبْنَا في الزَّبُور من بعد الذِّكر أنَّ الأرض يرثُها عبادي الصَّالحون﴾** [الأنبياء/ ١٠٥].

إن القرآن الكريم، وهو يطرح اتجاه فرعون الاستكباري يرفض حكومات المستكبرين الذين كانوا يقيمون حكمهم على هذا الأساس، ويدّعون أنهم يمثلون البلاد والدولة والقانون، ويستبدلون المنظمات السِّياسية الصالحة بأساليبهم الشخصية القائمة: **﴿إنَّ فرعون عَلا في الأرض، وجعل أَهْلَها شيَعاً يستضعفُ طائفةً منهُم يُذْبِّح أبناءَهُم ويَسْتَحْيينساءَهم إنَّه كان مَن المفسدين﴾** [القصص/ ٤].

لقد استضعف فرعون قومه واستعبدهم وأذاقهم الذُّلَّ والهوان من خلال حكومته الاستكبارية الجبارة، وبثِّه للتمييز العنصري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والعقدي في صفوفهم. ويتابع القرآن وصف ماهية الحكومة الاستكبارية وآثارها الوخيمة على الأمة متحدِّثاً عن الإرادة الحاكمة للتاريخ التي تناهض على الدوام إرادة الأجهزة الاستكبارية الفاسدة، وتقارع إرادة الجبابرة المتغطرسين.

ولا شك في أن هذه هي إرادة الله التي كانت تتجلّى في حركة

الشعـوب والأنبيـاء وفـي إرادة المستضعفيـن الجماعية التي كانت تدفع عجلتهـا بـاتجـاه السيـادة والحـاكميــة: **﴿ونـريـد أن نمـنَّ علـى الـذيـن استُضْعِفُـوا فـي الأرض ونَجْعَلَهم أئمَّةً ونجعلَهم الوارثين ونُمكِّن لهم في الأرضَ ونُـري فـرعـون وهـامـان وجنـودهمـا منهـم ما كانوا يَحْذَرُون﴾** [القصص/ ٥ و٦].

لقد أشار القرآن الكريم إلى هدف الأنبياء المتمثِّل في إقامة النظام العادل، وقـد جعل الحديد، بوصفه رمز الحركة المسلحة، أداة ووسيلة لاستقرار هذا النظام السياسي ـ الاقتصادي. وإن اقتران كلمات الميزان والحـديـد، فـي الآية القرآنية المباركة، لتبين المحاور الأصلية لتنظيم سياسي وإقـامـة حكـومـة الأنبياء. إننا نرى، على مدى التاريخ، ادعاء السـلاطيـن والهيئات الجبارة الحاكمة والمتسلطة قضية السلطة وسيادة الأمـة، وقد مارس هؤلاء كافة أنواع الدكتاتورية والاستبداد والتعسف، وعملوا على أن تكون إرادتهم وأهواؤهم هي القانون، وفرضوا نزعاتهم الشخصية والفئوية على الأمة بالحديد والنار.

لقـد تعـامـل كـافـة الأنبيـاء مع هذه الحكومات، بجميع أشكالها وألوانها، بطريقة واحدة، فأدانوها جملة وتفصيلاً، ولم يقرّوا بشرعيتها؛ وقد تأثرت نهضات الأنبياء وحركاتهم ومدارسهم ومذاهبهم بالشروط السياسية والاجتماعيـة التي كـانت تسود مجتمع كل منهم. فإذا ما رأينا بعض الاختلاف بين حركة هذا النبي وذاك، كالحركة الجماهيرية الغاضبة العارمة لموسى عليه السلام، فـإن هـذا لا يعنـي تمتع تلك الحركة بمضمون ومفهوم خاصين، وذلك لأن المشروع المشترك الذي كان يحكم حركة الأنبياء هو إقامة حكـومـة الله المتمثلـة بـإرادة الجماهير وعزمها ورفض حـاكميـة غيـره واستنكـارهـا. فـإذا مـا كـان هنالك اختلاف في النهج

والأسلوب، فلا بد من البحث عن أسباب ذلك في الشُّروط الزمنيَّة والمكانيَّة والمقتضيات السائدة آنذاك.

فحتى أسلوب عيسى عليه السلام لم يكن بعيداً عن الحلقات المتماسكة لحركات الأنبياء. فلم يكن أسلوبه ونهجه يشملان بعض الأمور، من قبيل: الانعزالية والرهبانية والانطواء عن المسؤوليات الاجتماعية والحياد وعدم الاكتراث والمبالاة التي تنسب اليه بالنسبة للتيار الحاكم آنذاك وترك قيصر لنفسه. فقد عدّ القرآن الكريم الرهبانية بدعة في دين عيسى عليه السلام: ﴿**ورهبَانيَّةً ابتدعوها**﴾ [الحديد/ ٢٧].

لقد ورد، في إنجيل متى ولوقا، أنه عليه السلام ولد أيام حكومة هيرود، ذلك الجبار السفَّاك المشهور، وهو الذي أعدم زوجته وأمها وابنيه بتهمة التآمر، ولمّا لم يستطع إخماد ثورة شعبه المظلوم بالتعذيب والقتل والتنكيل، عمد إلى شراء ضمائر بعض الكهنة، ودفعهم إلى بث البدع والخرافات والأباطيل، ليجبر الأمة على تقديم عروض الانحناء الذليل ومراسم الطاعة له، وإذ حقق له الكهنة هذه الأمنية القديمة مارس سلطته كسائر الجبابرة والطواغيت سابحقًا في مستنقع وحل التكبُّر والغرور والعنجهية والغطرسة.

لقد قام هذا الحاكم الغاشم بإلقاء القبض على يحيى عليه السلام، وأودعه السجن على أثر انتقاده له واعتراضه على فساده وانتهاكه للعفة، وقد استشهد عليه السلام في عهد رسالة عيسى عليه السلام.

لقد سجلت الأناجيل، بما فيها إنجيل مرقس ـ الباب الأول، وإنجيل متى ـ الباب الرابع، وإنجيل لوقا ـ الباب الرابع، بعض الخطب الحماسية التي كان يلقيها عيسى عليه السلام في النَّاس ومنها: «إن الله بعثني

لأبشر المساكين المظلومين وأكون أنيسا للمحزونين، واصدع برسالة الأحرار والعبيد وأحرر الأسرى».

لقد ألَّب عيسى عليه السلام بخطبه النَّاس ضد الوضع القائم. ومن جهة أخرى، فقد بثَّ الذعر في جهاز الدَّولة الحاكم من خلال عباراته الغاضبة الحادة التي كان يهاجم فيها حب الأموال والدنيا والجاه والمقام والرئاسة، والتي كانت تنال من القيم والمثل والأسس التي شيد عليها هيرود صرح حكومته. وبذلك فقد تزعَّم عليه السلام جبهتين في مجابهته لطاغوت عصره، تزامنا مع حملته الشاملة التي شنَّها على أحبار اليهود الذين كانوا يظهرون النِّفاق في اتّباعهم لموسى عليه السلام من جهة، ومن جهة أخرى كانوا يُسْدُون الخدمات للفراعنة، بغية تحكيم أسس حكومتهم القائمة ضد الله والأمة، ثم فضح فسادهم وكفرهم وشركهم وكشف زيفهم أمام الرأي العام.

إن تعليمات عيسى عليه السلام، التي مهَّدت السبيل أمام انهيار الطغمة الفاسدة التي كانت تحكم الروم، عرَّضته أوَّلا إلى هجوم المدافعين عن نظام هيرود، أي كهنة اليهود وأحبارهم، وثانياً إلى غضب حراس الامبراطور الذين تآمروا، بكل خبث، على قتله على أثر اطلاعهم على مواقفه من الامبراطور[١].

إن الحركة التحرُّرية للأنبياء لمن أوضح الأنشطة السياسية للرسالات والنبوات، ولذلك كان أول مخاطبي الأنبياء هم جبابرة التاريخ؛ والطلائع الملتزمة بحركة الأنبياء هم محرومو التاريخ ومظلوموه ومستضعفوه.

(١) جاء، في الباب ٢٢، من إنجيل متى، أن حراس الامبراطور سألوا عيسى عليه السلام: أمن الصواب أن نعطي الامبراطور الضرائب؟ لم تكن نهضة عيسى عليه السلام سلمية أبدًا وإلا لما تمكَّن من إنهاء امبراطورية الروم بتلك القوة وذلك الاقتدار.

ويبين القرآن الكريم شعار الأنبياء، في هذا البعد من الحركة السياسية، قائلاً: ﴿أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللهِ إِنِّي لَكُم رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ [الدخان/ ١٨]. ورسالة موسى عليه السلام كانَت: ﴿فَأَرْسِل مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلا تُعَذِّبْهُم﴾ [طه/ ٤٧] [الشعراء/ ١٧]. واستعمال المفَرَدة «أرسل» يفيد أنَّ موسى أراد أن يفهم طاغوت عصره أنه لا ينوي البقاء ضمن دائرة حكومته، وهذا يعني معارضة نظامه، إنه يريد أن يحرِّر الأمة مما تعانيه من ظلم وعذاب.

خامساً ـ السياسة من وجهة نظر الدِّين هدف أو وسيلة

يرى الكتاب الإسلاميون أن الاقتصاد، من وجهة نظر الإسلام، بنية فوقية مقابل شعار الماركسية القائم على أساس أن الاقتصاد بنية تحتية، والمقولات الأخرى بنى فوقية. أما قصد الكتاب المسلمين من كون الاقتصاد بنية فوقية فهو أن الأصل في الإسلام الفكرة التوحيدية، وأن الفكرة الاقتصادية تنشأ من الفكرة التوحيدية، فلم يكن مفهوم هذا الأصل هو أنه يحد من تأثير الاقتصاد بوصفه عاملاً اجتماعياً متيناً ذا دور بالغ الأهمية في أغلب قضايا المجتمع. ويمكن طرح نظير هذا البحث في شأن السياسة من وجهة نظر الإسلام، فهل هي هدف أو وسيلة؟ أصل أو فرع؟ بنية تحتية أو فوقية؟ ولما كانت القوَّة تعد من أبرز عناصر السياسة، فهل القوة هدف أو وسيلة؟

يعتقد أغلب العلماء أن القوة السياسية هي وسيلة فقط لإقامة الحق وبسط العدالة وتنفيذها، فهي مهمة لهذا الغرض لأنها تصب في خدمة الأمة، وإلا فإن السعي إليها وطلبها مناهض للقيم والمثل، وقد امتلأ نهج البلاغة بالتعابير التي تتحدَّث عن هذه القضيَّة.

ويرى بعض المفكرين الإسلاميين أن القدرة أو القوة هدف،

ولا بد من الاستعانة بها بغية استتباب حاكمية الدين وسيادته. فالقوة بكونها صفة إلهية مقدَّسة هي من المبادئ العقدية للإسلام، وإن الاقتدار إحدى القيم والمُثُل، ولذلك وردت الروايات بذم الإنسان الضعيف ـ وإن كانَ مؤمناً ـ وانتقاده، كالحديث النبوي الذي يقول: إن الله لا يحب المؤمن الضعيف. قيل: من هو المؤمن الضعيف؟ قال: الذي لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

ويرى بعضهم أن الإمام عليّاً عليه السلام قال بعدم أهمية الحكومة وعدم قيمة القوَّة في موضع من نهج البلاغة: «والله لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين»، وامتنع بشدة، في موضع آخر، عن تفويض السلطة والقوة لمعارضي حكومته؛ أي القاسطين والناكثين والمارقين؛ وذلك لما تتعرض له هذه القيمة أحياناً من استغلال وتسخير بصورة سلبية، وواضح أن إمكان هذا الاستغلال لا يقوم دليلاً أبداً على سلبية قيمة القوة والقدرة. وذلك أن كافة القيم السامية حتى العلم والحياة وسائر الفضائل والمناقب معرضة للاستغلال. ويبدو أن الرأيين جديران بالاهتمام، وكلاهما قد أقر من حيث منطق الدين. وإن هذا المطلب ليصدق في شأن الاقتصاد، أيضاً، بالإضافة إلى أنه يمكن، حتى على الفرض الأول، القول: إن كون السياسة، من وجهة نظر الشريعة، وسيلة لا يحدّ ويقلل من أهميتها من الناحية الدينية. والقضية ليست بهذا الشكل في أن ما كان وسيلة فهو فرع قليل الاعتبار، بل إن هذه الوسائل لتشكل أولى أهداف كل أمر.

وبناء على ما تقدَّم، فإن السِّياسة تمثل عنصراً حيويّاً مرافقاً للإنسان في حياته وشؤونه على الدَّوام، وإن العمل السياسي وتنقية السياسة كانا دائماً من أهداف الدين بالغة الأهمية. وهذا ما يمكن التوصل إليه من خلال النظر إلى أهداف الأنبياء.

مشروعيّة الحكومة العَلويّة
بين الإلهيّة والبشريّة

أ. مصطفى جعفر بيشه فرد

مدخـــل

يمكـن دراسـة منشـأ مشروعيّة الحكومة العلويَّة من زوايا مختلفة: تاريخيـة، علـم اجتمـاعيـة، حقوقيَّة، دينيّة، وسياسية، وتتمحور هذه المقالـة، بحثاً وتحقيقاً، حول المشروعيّة السياسية للحكومة العلوية بعد مرورها سريعاً على المشروعيّات الأخرى المذكورة آنفاً.

نـواجـه، فـي مـا يـرتبط بالمشروعيَّة السِّياسية للحكومة العلوية، ثلاث رؤى هـي: المشـروعيَّـة الإلهيَّة، والمشروعيّة الإلهيَّة ـ الشَّعبية، والمشـروعيَّـة الشَّعبية، وسوف يجري في البداية عرض هذه المقولات الثـلاث اعتمـاداً على كلمات مدّعيها. وبعد ذلك ـ ومع الالتفات إلى السابقة الطويلة للمقولتين: الأولى والثانية؛ حيث ترجع إحداهما إلى أنصـار الإمـام علي عليه السلام فيما ترتبط الثانية بالفرق الإسلامية الأخرى، وكذلك نظراً لغزارة المؤلّفات والمصادر التي عالجتهما ـ سوف يتركّز البحـث الرئيس على المقولة الثالثة ذات الجوانب الأكثر عمليَّة، والتي تعدّ من المباحث السياسية الحيّة في المجتمعات المعاصرة، وعقب ذكر مستنـدات هـذه الرؤيـة سنسلّـط الضوء على تقييمها من وجهة عقلية، قرآنية، روائية، وإجماعيـة، وكـذلك من ناحيـة المدى العملي لها على

امتداد التاريخ. . . وذلك من خلال إبراز تأملات سبعة في هذا المجال. وفي خاتمة المطاف، سوف تتمّ الإشارة المختَصرة إلى دور الشعب في الحكومة العلويَّة وفقاً لمبنى مشروعيّتها الإلهية.

١ ـ المشروعيّة التَّاريخيّة للحكومة العلويَّة

عقب مقتل عثمان بن عفّان وبقاء الخلافة وإدارة الأمور من دون تولٍّ، تجمّعت النُّخب والخواص، من الشخصيات البارزة للمهاجرين والأنصار وبقية الأفراد النافذين في المجتمع الإسلامي في تلك البرهة من الزمن، إلى جانب عدد كبير من أبناء مدينة الرسول ﷺ، في مسجد النبي ﷺ، بهدف التفكير في حلٍّ للمسألة والقيام بالاستشارات والمشاورات اللاَّزمة في هذه القضية المهمّة والحيويّة، وقد غصّ المسجد بالحاضرين. . .

وعلى أثر اقتراح بعض الخواصّ والسابقين في ساحات الإيمان والجهاد، من أمثال عمّار بن ياسر وابن التيهان وأبي أيّوب الأنصاري، وإرشادهم، وكلماتهم المضيئة في ما يتعلّق بفضل أمير المؤمنين عليه السلام وسابقته وجهاده وقرابته، تبلورت الاستعدادات المتراكمة بفعل أحداث خمس وعشرين سنة الماضية، فاتفقت كلمة الجميع على علي عليه السلام، لقد تدفّق الناس من الخواص والعوام إلى منزل أمير المؤمنين عليه السلام كسيل جارف من العواطف والإحساسات، وتجمّع هذا الحشد الكبير على باب منزله واضعين الإمام عليه السلام بكلمتهم الواحدة تحت الضغط ليقبل بتولّي منصب الحكومة والولاية. . . تلك هي الحادثة التي حصلت للمرّة الأولى والأخيرة في تاريخ الخلافة[١].

---

(١) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٧، ص ٣٦، وج٤، ص ٨، وابن قتيبة=

يقول الإمام عليه السلام في وصف هذه البيعة: **«وبَسَطْتُم يدي فكففتها ومدَدْتموها فقبضتها، ثم تداككتم علي تداكّ الإبل الهيم على حياضها يوم ورِدْها، حتى انقطعت النَّعل، وسقط الرّداء، ووطىء الضعيف، وبلغ من سرور الناس ببيعتهم إيّاي أن ابتهج بها الصغير وهدج إليها الكبير، وتحامل نحوها العليل، وحسرت إليها الكعاب»** [1].

إنّ الخطوة الأولى للإمام عليه السلام تمثّلت في رفضه اقتراح البيعة والخلافة له؛ فقد كان عليه السلام مطّلعاً على الأوضاع، ولم يكن يرى الأرضيَّة الاجتماعية مهيَّأة للقيام بإصلاحات والرجوع إلى الخطوط الأصلية المرسومة في الكتاب الإلهي والسنَّة النبوية، وكان يعلم أنّ تغيّرات المجتمع قد بلغت من كثرة التبدّلات والتنوّعات ما بلغت... وغطَّت الفتنة كلّ مكان، وبدا مصير الحركة مجهولاً غامضاً، إذ فقد المجتمع قدرة تحمّل القيم العلوية والعودة إلى مرحلة الرسول صلى الله عليه وآله، لقد قال عليه السلام في بيان رفضه هذا: **«دعوني والتمسوا غيري... وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولّيتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خيرٌ لكم منّي أميراً»** [2].

إلاَّ أنَّ ذلك لم يُنه ضغط الشعب، ما جعل الإمام مضطرّاً لقبول البيعة والحكومة، إلا أنه قال: **«فإن بيعتي لا تكون خفيةً ولا تكون إلا في المسجد»** [3].

= الدينوري، الإمامة والسياسة، ج١، ص ٤٦ و٤٧، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص ٣٠٢ و٣٠٣.

(١) نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الخطبة: ٢٢٩، ص ٣٥٠ و٣٥١، وكذلك انظر خطبة الشقشقية، ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه، الخطبة ٩٢، ص ١٣٦.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص ٣٠٢.

ووفق نقل بعض المؤرّخين تمّت البيعة يوم السبت الواقع فيه التَّاسع عشر من ذي الحجَّة من سنة خمس وثلاثين للهجرة، لقد كانت بيعةً علنيَّةً وواضحةً للخليفة الرابع بعد رسول الله ﷺ؛ حيث اتجه الجميع من شبّان وشيوخ، رجال ونساء، مهاجرين وأنصار، إلى المسجد، لقد جرت البيعة بمشاركة سياسيَّة منقطعة النظير ولا سابق لها، ممزوجةً بالعشق غير الموصوف وأمام أعَين الجميع، واستقرّت من ثمّ قواعد الحكومة العلوية مع هذه المشروعية التاريخيّة انطلاقاً من الانتخاب الحرّ ومن إرادات الشريحة الكبرى في المجتمع، لتتلألأ وتبعث بنورها الوضّاء إلى كل مكان[1].

إنّ النقولات الحاكية عن مبدأ شرعيّة الحكومة العلوية في التاريخ ومشروعيّتها لا تحكي عن اختلاف بين الفرق الاثنين والسبعين للمسلمين، بل إن التأييد العام كان هو الدعامة لهذه الخلافة.

٢ ـ المشروعيَّة العلم اجتماعيّة للحكومة العلويّة

المقصود بالمشروعيَّة العلم اجتماعية هو مبدأ القبول والاعتراف بالسُّلطة والاقتدار السِّياسي لدى مختلف شرائح المجتمع؛ فطبقاً لفكر ماكس فيبر، عالم الاجتماع الألماني المعروف، فإن الحكومات التي تريد أن تحوز طاعة المواطنين لها، تسعى لتسويغ سلطتها وإبرازها على أنها سلطةٌ مشروعةٌ، وبحسب رؤية «فيبر» العلم اجتماعية، تمنح السلطة نفسها المشروعيّة عن طريق أحد أمور ثلاثة هي: الطَّريق التقليدي، الطريق الكاريزمي والطَّريق العقلاني ـ الحقوقي.

---

(١) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ج١، ص ٣٦.

والمسألة المهمّة في تحليل العنصر المشترك، في كلمات فيبر، هي أن نظرته لمسألة المشروعية إنما هي نظرة علم اجتماعيّة، أي أنَّه يرى «المشروعيّة» بنحو لا تختلف فيه كثيراً عن «المقبوليّة»، فقد كان فيبر في صدد العثور على جواب لهذا التساؤل، وهو: كيف تكتسب السلطات المختلفة القبول لدى الشعب؟ وما هو الطريق الذي تتبعه في هذا الصَّدد؟ وما هي التسويغات التي تقدّمها لذاتها أمامهم؟ إنه يرى أن هذه الطرق الثلاثة المذكورة هي الجواب عن أسئلته هذه[1].

ووفقاً للمقدِّمة السَّابقة، كيف يمكن تفسير قبول المسلمين للحكومة العلوية؟ ومعرفة أنه عن أي طريق جرى اكتسابها للمشروعية العلم اجتماعية؟ إذ إن الجواب عن هذا السؤال ليس بهذه الصعوبة، ويمكن الادِّعاء بأن الرُّؤى ـ من ناحية علم اجتماعية ـ متوحّدةٌ ومتّفقةٌ أيضاً في ما يتعلّق بأساس مشروعيّة الحكومة العلوية، فبالإضافة إلى أن الخصوصيات الشخصية والفردية لهذا الإمام عليه السلام، من حيث العلم والشجاعة والتدبير والتقوى، ومن حيث السوابق التاريخية لا سيما ما يعود إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل الهجرة وبعدها، وما يتعلق ببروزه في معارك بدر وأحد وخيبر وفتح مكة من جهة، وقرابته وقربه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكونه من قريش ـ حيث تروي مصادر أهل السنة أن «الأئمة من قريش»[2] ـ من جهة أخرى. . . بالإضافة إلى أن ذلك كله قد هيّأ الأرضية المناسبة للاعتراف التقليدي والكاريزمي به عليه السلام، إلا أنه

(١) انظر: حسين بشيريّة، جامعة مدني وتوسعه سياسي در إيران، ص ١٠٢، وصادق لاريجاني، مقالة مباني مشروعيت حكومتها، مجلة انديشه حكومت، العدد ٨، ص ١٥.

(٢) السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص ٤٦٨.

على أية حال فإن الشيء الذي يمثل محور المشروعية الاجتماعية لحكومته عليه السلام هو تلك البيعة والموافقة من جانب الشعب لا سيما من شورى المهاجرين والأنصار.

من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي، فإنّ ما حدث مع الإمام عليه السلام، في يوم البيعة، في الساحة السياسية للمدينة المنوّرة، كان إلى حدٍّ معين من نوع المقبوليَّة العقلانية ـ الحقوقية، وهو أمرٌ استثنائي ولا مثيل له خلال مئات السنين من عمر الخلافة سواء في ذلك قبله أم بعده عليه السلام، كما هو الحال في اعتماد الإمام عليه السلام ومراراً على هذه المشروعية الاجتماعية لحكومته، فقد أعلن وبالصوت العالي في قبال الناقضين للبيعة من أمثال طلحة والزبير، قائلاً لهم: «**أمّا بعد فقد علمتما، وإن كتمتما، أنّي لم أرد الناس حتى أرادوني، ولم أبايعهم حتى بايعوني، وإنكما ممن أرادني وبايعني، وإن العامّة لم تبايعني لسلطانٍ غالبٍ (غاصب) ولا لعرضٍ حاضرٍ...**»[1].

يسوِّغ الإمام عليه السلام، في هذا النص المتقدّم، سلطته وحاكميته ببيعة الناس وتقديمهم إياه لتسلّم الولاية، ويعرّفها بوصفها نوعاً من المقبولية العقلانية ـ الحقوقية، إلاّ أنه وعقب الخطبة الأولى للإمام عليه السلام بعد البيعة، هبّت رياح المعارضة له، كما أن الأشخاص الذين شعروا بأن منافعهم غير المشروعة مهدّدة بالخطر قاموا بالعمل على الفتنة لدى سماعهم الخطوط العامة لحكومة الإمام عليه السلام، ليحدثوا بذلك أزمة مقبوليّة لهذه الحكومة[2].

---

(١) انظر: نهج البلاغة، الرسالة ٥٤، ص ٤٤٥.

(٢) انظر: ابن أبي الحديد، مصدر سابق، ج٧، ص ٣٦ ـ ٤٣.

٣ ـ المشروعيّة القانونيّة للحكومة العلويّة

إن البحث عن المشروعيَّة القانونية إنما يُعْنَى بالإجابة عن السُّؤال الآتي: هل الحكومة مطابقة للقانون أو لا، وهل يُجيز القانون مثل هذه الحكومة؟ مع غض النظر عن حقّانية النظام القانوني الحاكم على المجتمع أو عدم حقانيته والاعتقاد بصحته أو عدم صحته، فإنه، ولأجل الحيلولة دون وقوع الهرج والمرج، وبهدف تأمين الأمن والاستقرار والهدوء والمصالح العليا، على جميع الأشخاص الذين قبلوا الحياة داخل المجتمع أن يرتبطوا بالنظام القانوني الحاكم وأن يكون لهم إزاءه التزامٌ عمليٌّ، حتى لو كانوا يرونه من الناحية النظرية والفكرية غير صحيح؛ ومن هنا يُطالَب الكفّار الذمّيّون الذين وافقوا على العيش داخل المجتمع الإسلامي بالتدليل على التزامهم العملي بشرائط الذمة والقوانين الحاكمة على المجتمع الإسلامي، حتّى ينعموا بالاستفادة من العطاءات القانونية للمجتمع والاستظلال بمظلّة الهدوء والأمن والاستقرار والدفاع عن حقوقهم، حتّى لو كانوا غير معتقدين في تصوّراتهم الخاصة بهذه القوانين، والشيء الذين نلاحظه اليوم أيضاً في دساتير البلدان المختلفة إنما هو أنموذجٌ آخر لهذا الواقع، فإن كافّة الفئات والاتجاهات ـ وبقطع النظر عن الرؤية الكونية والبنى الفلسفية والمدرسية التي تؤمن بها ـ ملزمةٌ بالاعتراف بالدستور وبالتدليل على ارتباطها به حتى لو لم تكن قد وافقت عليه.

وطبقاً لهذه المقدِّمة، لا بدّ ـ في مقام الإجابة عن التساؤل المتقدّم، وهو: ما هي المشروعيّة القانونية للحكومة العلوية؟ ـ من القول: إنه بعد رحيل رسول الله ﷺ تمّ الاعتراف بشكلٍ معيّنٍ للخلافة

كما تمّ منحه الاعتبار والقانونية، ألا وهو انتخاب الخليفة عن طريق شورى المهاجرين والأنصار، وذلك بالرغم من أن هذه الطريقة لم تكن محلّ قبول الكثير من الصحابة وأعيان المهاجرين والأنصار ولم يكونوا يرونها حقّةً ومشروعةً، إلا أنها كانت تعدّ المنشأ الوحيد للمشروعية القانونية للحكومة والخلافة، أي أن الحكومة التي كانت تتمّ عن طريق شورى المهاجرين والأنصار كانت تتسم بالمشروعية القانونية، وهذا المبنى القانوني قد تمّت الموافقة عليه من قبل الجميع طوعاً أو كرهاً.

ومن هنا فليس ثمّة اختلافٌ بين المشروعية القانونية للحكومة العلوية والمشروعية القانونية لحكومة الخلفاء السابقين، نعم هل أن الإمام عليه السلام وكذلك الموالين له كانوا يعدُّون هذا النظام القانوني، سالف الذِّكر، حقّاً أو لا؟ وهل أنهم كانوا يرون له المشروعية القانونية أو السياسية أو لا؟... إن هذه مسألةٌ أخرى...، إلا أنّ هذه الطريقة كانت هي الطريقة الجارية والمعترف بها، كما أنّ الإمام عليه السلام كان يحتجّ بها على مخالفيه من أمثال معاوية، فإنّ معاوية لم يكن من أولئك الذين حضروا يوم البيعة في المدينة كما أنه لم يبايع الإمام عليه السلام، إلا أنّ الإمام كان يدعوه ـ مع ذلك ـ في رسالته إليه ـ والتي يشير فيها إلى المشروعية القانونيّة المتقدّمة لحكومته ـ إلى اتّباعه وإطاعته: «**إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشّاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنّما الشُّورى للمهاجرين والأنصار**»[1].

نعم، هل كان احتجاج الإمام هذا برهانياً أو جدلياً؟ إن ذلك

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٦، ص ٣٦٦ و٣٦٧، وكذلك انظر الرسالة ٧، ص ٣٦٧، «**لأنها بيعةٌ واحدةٌ لا يثنى فيها النظر ولا يستأنف فيها الخيار**».

موكولٌ لمباحث أخرى، إلاَّ أنَّه على أية حال كاشفٌ عن المشروعية القانونية لدولته عليه السلام.

إنّ من النقاط المثيرة للتعجّب، في ما يتعلّق بالحكومة العلوية، أنّ حقّانية هذه الحكومة مؤمّنة ومضمونةٌ طبقاً لكافة المباني، وهي معدودةٌ من إجماعيّات كافّة الفرق الإسلامية، ومن هذه الجهة يمكن مقايسة الحكومة العلويَّة بالحكومة النبويَّة فقط لا غير، وعلى خلاف حكومة الخلفاء الثلاثة السابقين ـ والتي لم تحز على إجماعٍ من هذا القبيل في ما يتعلّق بحقّانيّتها ـ لم تتمكّن التّساؤلات والاستفهامات من مواجهة حقّانية الخليفة الرابع، لأنها كانت عميقة ومستحكمة على مستوى مشروعيّتها القانونية، لا سيما بالنسبة لأولئك الذين كانوا يرون حقّانية الحكومة قائمةً على الشورى.

٤ ـ المشروعيّة الدِّينية للحكومة العلويّة

المقصود بالمشروعيَّة الدِّينية كون الحكومة مورداً لتأييد الشَّريعة الدينية، واعترافها بالسُّلطة وتصرفاتها في أموال الناس ونفوسهم. ليس ثمّة اختلاف نظري بين المسلمين في ما يتعلّق بالمشروعية الدينية لحكومة الإمام علي عليه السلام، وفي أن دولته قد أقرّت من قبل الشرع أو لا؟ فقد قبل السنَّة والشيعة ـ متفقين ـ مشروعيّتها الدينية، إلا أنه ومنذ صدر الإسلام وحتى اليوم طرحت رؤيتان متفاوتتان إلى تفسير هذه المشروعية انطلاقاً من الاختلافات البنيويَّة بين الشيعة والسنَّة في مسألة الإمامة، والنزاع التاريخي القديم بين هاتين الطائفتين ينبعث متبلوراً من هذه النقطة بالذات، فباستثناء بعض من الخوارج الذين يرفضون مبدأ لزوم الإمامة توافق بقية الفرق الإسلامية على أصل ضرورتها

ووجوبها[1]، وذلك مع تفاوت يتمثل في أنّ الشيعة يرون وجوب النَّصب والتعيين على الله تعالى[2]، وحيث إن وجوب شيء على الباري تعالى يعني الضرورة الوجودية وظهورها من ناحيته، فإن الإمامة سوف تصبح وفق ذلك من المسائل الكلامية[3]، وذلك بخلاف قاطبة أهل السنة فإنهم يعدُّونها من المسائل الفقهية[4]، ويرون وجوبها تكليفياً يتحقّق بانتخاب الشعب وتعيينه[5]، وطبعاً فإن أهل السنّة الذين يعدّون المشروعية الدينية للحكومة شعبيةً ينقسمون إلى فئتين أساسيتين هما: ١ ـ أتباع الوجوب الشرعي للإمامة، ٢ ـ وأتباع الوجوب العقلي لها.

يرى أكثرية أهل السنة، من الأشاعرة وبعض المعتزلة، أن وجوب نصب الإمام على الناس إنّما هو وجوبٌ تكليفيٌّ شرعيٌّ تعبديٌّ، ويثبت الغزالي هذا الوجوب بالاستعانة بمقدّمات ثلاث هي:

١ ـ إن نظام أمر الدين مقصودٌ لصاحب الشرع ﷺ.

٢ ـ إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا.

٣ ـ إنّ نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمامٍ مطاعٍ.

---

(١) انظر: علي بن محمد القوشجي، شرح تجديد العقائد، ص ٣٦٥ و٣٦٦.

(٢) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٦٦.

(٣) انظر: عبدالله جوادي آملي، مقالات بيرامون وحي ورهبرى، ص ١٣٩ ـ ١٤٣.

(٤) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، الباب الثالث، ص ١٩٧ ـ ٢٠١.

(٥) يعتقد مجموعةٌ من أعلام أهل السنة بوجود نصٍّ خفيٍّ أو جليّ للإمامة، وهم على هذا الأساس يصنّفون خلافة أبي بكر على أنها تعيينيّة نصبيّة. انظر ابن تيمية الحرّاني، منهاج السنة النبوية، ج١، ص ١٣٥ ـ ١٣٧، وأبي حامد الغزالي، سرّ العالمين وكشف ما في الدارين، (باب في المقالة الرابعة)، ص ٢٠ ـ ٢٢.

والمقصود بالدنيا، في تصوّر الغزالي هنا، هو تلك الأمور التي يحتاجها الإنسان قبل الموت وتوجب سعادته الأخروية، لا الدنيا التي تعني التنعّم واللّذات الزائدة عن الحاجة[1].

إلا أنّ هناك فريقاً آخر من المعتزلة كان يرى أيضاً نصب الإمام والمشروعية الدينية للحكومة أمراً شعبياً، بيد أنّه كان يعدّه حكماً عقلياً؛ وذلك لأن وجود القائد يختزن منافع كثيرة جداً، كما أنّه مانعٌ عن المفاسد والأضرار أيضاً. وبناءً عليه فعلى الشعب ـ عقلاً ـ القيام بانتخاب شخصٍ لمقام قيادته (أي الشعب) وحاكميّته[2].

واستتباعاً للتفاوت، في المبنى، بين الشيعة والسنة، في ما يتعلّق بالمشروعية الدينية للنظام السياسي مثّلت الحكومة العلوية مصداقاً لهذا الاختلاف. فأهل السنة كانوا يرون المشروعية الدينية للحكومة العلوية نتاجاً لشعبيتها وانتخابيّتها، وفي نظرهم فإن المجتمع الإسلامي في تلك المرحلة الزمنية قام بواجبه الشرعي، أو العقلي، يوم البيعة بانتخابه عليّاً عليه السلام، وقد وقع عملهم هذا مرضياً للشارع ومتطابقاً والمقرّرات الدينية.

وفي المقابل يعتقد الشيعة القائلين بالنَّصب الإلهي لعلي عليه السلام [3]

---

(١) المصدر نفسه، وكذلك انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ١٩١ و١٩٢، والقوشجي، شرح التجريد، ص ٣٦٥، والقاضي أبي يعلى، الأحكام السلطانية، ص ١٩، وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٢، ص ٣٠٨.

(٢) انظر: أبي الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٥، وأبي حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٧.

(٣) العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٦٧، وفي السنوات الأخيرة كان هناك بعضٌ من المتشيّعين من الذين لم يكتموا ميلهم لنظرية أهل السنة في المشروعية الدينية للحكومة العلويّة، للمزيد من الاطلاع انظر: حيدر علي قلمداران، حكومت=

أنّ مبايعة الناس أمّنت الاستقرار للحكومة الإلهية للإمام عليه السلام، وهم بذلك يكونون قد أدّوا ـ وبعد سنين ـ تكليفهم الشرعي المبني على الطاعة للإمام المنصوب من قبل الله تعالى.

وعلى هذا الأساس، فقد كان هناك ـ على امتداد تاريخ المناقشات الاعتقادية والكلامية بين الفرق الإسلامية ـ نظريّتان في ما يتعلّق بالحكومة العلوية ومشروعيّتها الدينية، وهما: المشروعية الإلهية والمشروعية الشعبية، ولم يلحظ وجود أية نظريّة أخرى ـ مع الأخذ بالاعتبار المباني المذكورة ـ في أيّ كتابٍ من الكتبَ الكلامية والعقدية أو الكتب الفقهيّة.

إنّ المسألة المهمّة، في هذا البحث، تتمثَّل في الالتفات إلى المباني المشتركة والأصول الموضوعية المقبولة في الرؤيتين المتقدّمتين، فمن جملة المباني المشتركة بين هاتين النظريتين، في ما يرتبط بالمشروعية السياسية للحكومة العلوية، والتي سيشار إلى أهميتها لاحقاً، القبول بالحكومة ونظام الإمامة السياسي بوصفه أمراً دينيّاً، واعتبارها من الأجزاء التي لا تنفكّ عن جسد الشريعة الإسلاميّة، فعلى امتداد تاريخ المنازعات الكلامية والعقدية لم يحصل أبداً أيّ اختلاف أو شقاق بين المسلمين في ما يتعلّق بتعريف الحقيقة السياسية للإمامة والولاية وقبولها وضرورتها ولزومها بوصفها أمراً دينياً باستثناء بعضٍ من الخوارج[1]، لقد اندرج تصوّر المسلمين للإمامة والخلافة ضمنَ هذا

= در إسلام، ج١، ص ١٤٠ ـ ١٤٩، ونعمت الله صالحي نجف آبادي، ولايت فقيه حكومت صالحان، ص ١٣٦ ـ ١٣٩ و١٢٩ ـ ١٣١.

(١) انظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الرابع، ص ٨٧ ـ ١٠٧.

النوع من التعريفات من قبيل «الرئاسة العامة في أمور الدِّين والدنيا»[1]، أو «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة وحراسة الدين وسياسة الدنيا»[2]، ويعرّف ابن خلدون، في مقدمته، حقيقة الخلافة بأنّها نيابةٌ عن صاحب الشرع في مجال حفظ الدين وسياسة الدنيا، وعلى أساس ذلك يصنّف تصرّفات صاحب الشرع إلى نوعين: تصرّفات دينية وأخرى دنيوية، ويعتقد أن التصرفات الدينية نابعةٌ من التكاليف الشرعية التي يجب على صاحب الشرع إبلاغها للناس وتوجيههم وهدايتهم على ضوئها. أما التصرّفات والسياسات الدنيوية فهي نابعة من متطلّبات رعاية مصالح الناس في مجال العمران والبناء[3].

ويقول أبو حامد الغزالي، في مجال العلاقة بين الدين والسلطان: «الدين والسلطان توأمان، والدين أسّ والسلطان حارس»[4].

بيد أن الشيعة والسنة ـ ومع قبولهم بهذه الرؤية المشتركة واعتبارهم لها أمراً دينياً ـ قدّموا رؤيتين مختلفتين في ما يرتبط بحقيقة الحاكمية السياسية وكيفية الوصول إلى السلطة والمشروعية الدينية، وهاتان الرؤيتان هما: الرؤية الإلهية والرؤية الشعبية، وطبعاً فإن نظرية المشروعية الشعبية، حيث إنها تنتهي إلى رضا الشارع تعالى، فإنها سوف تكون مشروعيةً إلهيّةً أيضاً، ومن هنا يمكن التعبير عنها بالمشروعية الإلهية ـ الشعبية.

---

(١) انظر: السيد شريف الجرجاني، شرح كتاب المواقف للأيجي، ج٨، ص ٣٤٤ ـ ٣٥٢، والقوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٦٥.

(٢) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٥.

(٣) ابن خلدون، المقدّمة، ص ٢١٨.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٧ ـ ٢٠١.

٥ ـ المشروعيّة السياسيّة للحكومة العلويّة

تعدّ مسألة المشروعية السياسية من أهمّ المباحث المرتبطة بعلم السياسة والفلسفة السياسية وأعمقها، وهي تنفرد من بين أنواع المشروعيّات التي تقدّمت حتى الآن بأنّها أكثرها بنيويّةً، والمقصود من تعبير المشروعيّة السياسية الرائج هو الجواب عن هذا التّساؤل: من هو الشخص الذي له الحقّ في الحاكمية والإلزام السياسي؟ وفي الواقع فإن مسألة المشروعية السياسية ومسألة حقّ الحكم وإلزام الناس بالطّاعة والتبعية تعني: لماذا يحقّ للحكومة ممارسة الحكم والإلزام؟ ولماذا يجب علينا اتّباع أوامرها؟ إنّ هذين السؤالين متفاوتان، بيد أنّهما في الحقيقة سؤالٌ واحدٌ ألا وهو البحث عن المشروعية السياسيّة.

هناك اتجاهاتٌ مختلفةٌ في ما يتعلّق بالمشروعية السياسية للحكومة العلوية يمكن ملاحظة أبرزها في هذه الرؤى الثلاث، وهي:

١ ـ الرؤية الشيعية القديمة ألا وهي المشروعيَّة الإلهية.

٢ ـ الرؤية السنيّة القديمة ألا وهي المشروعية الإلهية ـ الشعبية.

٣ ـ الرؤية التي يراها بعض المثقفين المعاصرين وهي المشروعيّة الشعبيّة.

وفي البداية، لا بدَّ لنا من تبيين هذه الرؤى الثلاث، لا سيما الرؤية الثالثة نظراً لجدَّتها، وعقب ذلك ـ ونظراً لعدم وجود المجال الكافي للبحث الموسّع ومن كافّة الجوانب لهذه الرؤى الثلاث من حيث الأدلّة والمستندات ومن حيث نقاط التمايز في ما بينها ـ سوف يُقتصر على إبراز تقييمٍ موجزٍ للرّؤيتين الثانية والثالثة بصورةٍ مشتركةٍ وفي وقتٍ واحدٍ.

١ ـ المشروعية الإلهيّة للحكومة العلويّة

بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ تخلّف بعضٌ من كبار الصَّحابة، من أمثال سلمان وأبو ذر والمقداد وعمّار، عن مبايعة الخليفة الأوَّل متّبعين الإمام علياً عليه السلام، وقد شكّلت هذه المجموعة النُّواة الأولى لمدرسة الاتّباع للعترة الطاهرة عليهم السلام، معتبرةً أنّ الخلافة والولاية حقٌّ إلهيٌّ للإمام علي عليه السلام، وعلى امتداد خمس وعشرين سنة بعد وفاة الرسول ﷺ وبالرغم من وفاة ثلاثة من هؤلاء غير عمّار بن ياسر إلا أنّ جمعاً من الصحابة وعدداً كبيراً منً التابعين من الحجاز واليمن والعراق انضمّوا إلى أتباع علي عليه السلام، وقد اتجهوا جميعاً من كل حدب وصوب إلى الإمام عقب مقتل الخليفة الثالث وانتخبوه لمنصب الخلافةً[1]، لقدً قبل هؤلاء المشروعية السياسيّة للحكومة العلوية على أساس النصّ والنصب الإلهي فقط، وقد كانت هذه النظرية على امتداد التاريخ أيضاً من الرؤى الخاصّة بالشيعة ولم تنسب إليهم أيّة نظرية أخرى[2]، فالبارزون من علماء الشيعة ـ ووفقاً لتعاليم العترة الطاهرةً عليهم السلام التي

---

(١) راجع: العلامة الطباطبائي، شيعة در اسلام، ص ١٥ و١٦.

(٢) إن بعض الكتّاب غير الملتفتين إلى هذا المدعى ـ وهو أن الرئيس التنفيذي للمسلمين انتخابي، وأن أوصافه قد بيّنت في القرآن الكريم، ويجب على مسلمي كلّ زمان انتخاب من اجتمعت في هذه الصفات ـ يرون أن حكومة خلفاء الإسلام كانت مشروعيتها السياسية مبنية على هذا الأساس، وأن المشروعية الدينية والسياسية لحكومة الإمام علي عليه السلام كانت انتخابية أيضاً، ويحملون أدلّة النصب على أولويته وأحقيّته عليه السلام.
انظر: السيد أسد الله الموسوي الخرقاني، محو الموهوم وصحو المعلوم، ص١٢ ـ ٣٨، وحيدر علي قلمداران، حكومت در إسلام، وكذلك انظر نعمت الله صالحي نجف آبادي، ولايت فقيه حكومت صالحان، ص ١٢٩ ـ ١٣١. ج١، ص ١١٢ و١٢١ ـ ١٢٣ و١٤٠ ـ ١٤٩ و٢٢٠ ـ ٢٢٨. وتقييم ومحاكمة هذا المدعى موكولان إلى المباحث اللاحقة.

بلورت وبنت جذور التشيّع وأسسه على مفهوم الإمامة ـ كانوا يرون الدولة والحكومة حقّاً، كما كانوا يعدّون أوامرها ملزمة الاتباع، وبالتالي فهي تتمتّع بحق الإلزام السياسي وفقاً لما جعله الخالق تعالى لها من الحق في إصدار الأحكام[1].

ووفقاً للرؤية الشيعية للتوحيد والربوبيّة التشريعية، لا يرى الإنسان الموحّد غير الله تعالى أهلاً للطّاعة وإعطاء الأحكام، بل إنّ مشروعيّة أي سلطة سياسيّة وأي قانون لا بد من أن تكون مستمدّةً من مبدأ الربوبية، وإلاّ فإن الجهاز السياسي أو الحقوقي الذي يقع في عرض النظام التشريعي الإلهي سوف يكون معارضاً بشكلٍ واضحٍ لنظام التوحيد ويعدّ بالتالي طاغوتاً، وطبقاً لهذا المبنى سوف نلاحظ الترابط بين المشروعيّة الدينية والمشروعية السياسية على أساس النَّصب الإلهي في النظرية الشيعيّة، فالحكومة التي تحوز على المشروعية السياسية حائزةٌ بالتبع على المشروعية الدينية، ومنشأ هاتين المشروعيّتين لا بد من أن يكون مبدأ جعل الولاية والربوبية التشريعية الإلهية.

وعلى أساس المبنى المذكور فإن حكومة الإمام علي عليه السلام، كما كانت حائزةً على المشروعية الدينية ومحلاًّ لتأييد الباري تعالى، فقد كانت حاصلةً على المشروعية السياسية وحقّ الإلزام والآمريّة أيضاً، وأساس هذين الأمرين كان هو النَّصب الإلهي لعلي عليه السلام للإمامة.

إنّ المستند الشيعي للمشروعية السياسية والدينية للأمير عليه السلام ـ بالإضافة إلى الأدلة العامة لبحث الإمامة كقاعدة اللطف والحكمة الإلهية ـ هو النصوص الخاصّة المدرجة في الكتاب والسنّة والدالة على

---

(١) انظر أنموذجاً لذلك: الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة، ج٢، ص ١٠٥ و١٠٦.

نصب الإمام علي عليه السلام للتولّي والخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وآله ؛ ففي قاعدة اللطف يقال: إنّ «الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض»[1] أي أن اللُّطف من فروع الحكمة الإلهية، فعباد الله تعالى لا يعرفون الكثير من مصالحهم ومفاسدهم في أمور دنياهم وآخرتهم والخالق الحكيم لم يخلق الخلق عبثاً وإنّما خلقهم للكمال والعبادة، وهو أمرٌ غير ممكنٍ من دون إرسال الرسل والأنبياء والتكاليف، إذن فمن الواجب عليه تعالى إرسال الرسول، وحيث إنّ الرسول أيضاً كبقية الناس مفارقٌ للدنيا كما تقتضيه الحكمة الإلهية احتاجت الناس إلى الإمام المعصوم ـ حيث لا خليفة للرسول ـ نظراً لحبّ الشهوات والرياسة الغالب على الناس وقلّة العلم واليقين الأقل من الكبريت الأحمر[2]، ومعه فوجود الإمام لطفٌ، واللطف واجبٌ على الله تعالى، وبناءً عليه فلأجل تحقّق الأغراض الدينية والدنيوية للشارع لا بدَّ من نصب إمامٍ لرئاسة المجتمع دينياً ودنيوياً.

وبالإضافة إلى دليل اللطف الذي يثبت الإمامة العامّة، هناك في ما يتعلّق بالإمامة الخاصّة لعلي عليه السلام آياتٌ كآية الولاء وآية أولي الأرحام وأحاديثٌ، كحديث الغدير وحديث المنزلة تمثّل دليلاً على نصبه عليه السلام ، وتدلّل على أنّ الحكومة العلوية سواءٌ في مجال المشروعية السياسية أم في مجال المشروعية الدينية منبثقةٌ عن المبدأ المتعالي والحكيم على الإطلاق سبحانه[3].

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٦٢،

(٢) راجع: الملا نظر علي طالقاني، كاشف الأسرار، المقالة الثانية، الفصل الرابع، وجوب اللطف، والمقالة الرابعة (الإمامة) الفصل الأوّل.

(٣) انظر الشيخ الطوسي، تمهيد الأصول في علم الكلام، فصل: في أن الإمام بعد =

وفقاً لهذه الرؤية يصبح انحصار دور رأي الناس وبيعتهم في إبراز الأرضيّة لإعمال الولاية واضحاً، وبعبارة أخرى دور الانتخاب لا يكمن في المشروعيّة الدينية أو السياسيّة وإنّما يبرز تأثيره بشكل شفّاف وواضح على مستوى المشروعية الاجتماعية وعنصر المقبولية والاعتراف العام، وطبعاً لا يوجد أي تلازم منطقيٍّ ولا تكوينيٍّ بين المشروعية السياسية والمشروعية العلم اجتماعية، فكم من حكومة حائزة على المشروعية السياسية بيد أنّها من منظور علم الاجتماع ونظراً لعدم ترحيب المواطنين بها، تواجه أزمة مشروعيّة، أو العكس، بحيث إنّها حائزة على المشروعية العلم اجتماعية وعلى عنصر المقبولية إلى حدٍّ كبير بيد أنّها تعاني من مسألة الحقّانية والمشروعيّة السياسيّة، وعليه فالرابطة بين هذين الأمرين هي العموم والخصوص من وجه، والمثال على مادّة افتراق الأول منهما هو حكومة الإمام الحسن المجتبى عليه السلام؛ إذ إنها بدليل عدم المقبولية لم تستطع الاستمرار في الحياة؛ وذلك بالرغم من كونها ذات مشروعيّة سياسيّة ودينيّة، أما المثال على مادّة افتراق الثاني فهو حكومة بعض من خلفاء صدر الإسلام أو الحكومات المدّعية للديمقراطية الحالية؛ فإنّ هذه الحكومات بالرغم من حيازتها على الاعتراف العام إلا أنّها ـ في نظر الكاتب ـ فاقدةٌ للمشروعية السياسية، وبعض منها ثابتٌ بوضوحٍ أنّه ليس لديه ولم تكن لديه مثل هذه المشروعيّة.

٢ ـ المشروعيَّة الإلهيَّة ـ الشعبيَّة للحكومة العلويّة

لا تختلف الرؤية القديمة والتاريخية لأهل السنة، في ما يرتبط بتفسير المشروعية السياسية للحكومة العلوية وتبيينها، عن رؤيتهم

= النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، ص٣٧٠، والعلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٦٧ ـ ٣٧٢.

للمشـروعية السياسية للخلفاء الذين سبقوه، إن من الأهمية والحساسية بمكـان الالتفات إلى مسألتين مهمَّتين ترتبطان بالمشروعية في فكر أهل السنَّة ألا وهما:

الأولى: إنَّ أهـل السنَّة بالاتفاق يرون في الخلافة والإمامة جزءاً مـاهـويّـاً للـدِّيـن ويعـدّونهـا من الذاتيات الجوهرية الداخلية للشريعة الإسلامية، وقد جرت الإشارة إلى هذه المسألة في بحث المشروعية الدينية آنفاً.

الثَّانية: إنّ الطريق المشروع لإحراز هذا المنصب إنما يكون ـ وفق النظرية السنِّية ـ من خلال النصّ والنَّصب من طرف الرسول الأكرم ﷺ أو الإمام السَّابق. وفي غير هذه الحالة، فإن الاختيار والانتخاب من قبل أهل الحلّ والعقد وبيعة عموم الناس سوف تمنح الحكومة المشروعيَّة السياسية.

يـرى السيـد شـريـف الجرجاني ـ في شرح المواقف في المقصد الثالث «فـي مـا تـثبت بـه الإمامة»، ولدى بيانه طرق تعيّن الإمامة ـ أنّ مجـرّد اللياقـة وتـوفّـر جملـة مميـزات في فرد ما ليسا موجبين لإمامته وقيادته، بل إنّه بالإضافة إلى ذلك لا بـد له منّ توفّر أمر آخر يكون هو المُظهِر والمـوجـد للإمـامـة ومانح المشروعية للحكومة: «وإنما تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنَّة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية، خلافاً للشيعة»[1]. والفخر الرازي ينقل شبيه هذا الكلام أيضاً[2]، وطبعاً

---

(١) راجع: شرح المواقف للايجي، ج٨، ص ٣٤٤ ـ ٣٥٢.

(٢) الفخر الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٩، وكذلك انظر القاضي أبي يعلى، الأحكام السلطانية، ص ١٩ ـ ٢٥.

فإن بعض أهل السنة يبرزون طريقاً ثالثاً لإثبات المشروعية بالإضافة إلى الطريقين المتقدّمين، ألا وهو «الثالث: القهر والاستيلاء»[1]، أي الحصول على السلطة من طريق القهر أو الإجبار والاستفادة من الضغط والقوة، وبناءً عليه فعندما لا نعثر على نصٍّ ونصب من طرف القائد السابق فإن التكليف الشرعي أو العقلي لأهل الحل والعقد وعامّة الناس يتمثّل في إقدامهم على تعيين إمامٍ جديدٍ.

وعلى أساس هذا المبنى نفسه رجع الناس إلى علي بن أبي طالب عليه السلام على أثر فقدان الخليفة الثالث وانتخبوه للخلافة والإمامة، وكما يقول الغزالي: «وإمامة عليٍّ بالتفويض فلا تلتفت إلى تجاهل من يدّعي أنه صلى الله عليه وآله وسلم نصّ على عليٍّ»[2].

والمستند لنظرية أهل السنة في استحصال الحكومة العلوية المشروعية السياسيةَ من انتخاب أهل الحلّ والعقد ومن بيعة عامّة الناس، عبارةٌ عن:

أ ـ أدلَّة عامَّة وكلِّية يشرحونها في تبيين مبناهم، ويعتقدون أنَّه، وبظهور الحكومة العلويَّة، تحقّق مصداق خارجي لهذه الأدلَّة، وصار لها تحقُّق عينيّ.

ب ـ وأدلة خاصَّة.

إنّ أكثر الأدلّة العامَّة ـ المشاهدة في الكتب السنِّية القديمة ـ عمدةً وأساسيةً هو إجماع الصحابة، يذكر القوشجي المتكلّم البارز لأهل السنة فيقول: «وتمسّك أهل السنة بوجوه: الأول، وهو العمدة، إجماع

(١) راجع: التفتازاني، شرح المقاصد، ج٢، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٣.
(٢) راجع: أبو حامد، محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

الصحابة حتى جعلوا ذلك أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول ﷺ وكذا عقيب موت كل إمام»[1].

الاستدلال الثاني لأهل السنَّة ـ والملاحظ في الكتب القديمة أيضاً ـ عبارة عن أن الشارع قد وجّه مجموعةً من الأوامر إلى الناس كإقامة الحدود، حفظ الثغور، تجهيز القوة العسكرية للجهاد، وبشكل عام التكاليف المربوطة بحفظ النظام والدفاع عن أساس الإسلام وبنائه، ومثل هذه التكاليف ليس ميسّراً إلا في ظلّ وجود إمام وحاكم، ومن هنا يجب على الناس ـ وبعنوان المقدّمة ـ القيام بهذا التكليف وإنجازه[2].

وبالإضافة إلى ذلك كلّه، ركّز المفكّرون الجدد على تكثير الأدلّة لتدعيم مبنى الانتخاب لدى أهل السنة وتقويته وتحكيمه، ومن جملة هذه الأدلة آية الشورى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، إذ بقرينة كلمة «أمر» في هذه الآية الناظرة إلى السياسة والحكومة لا يكون المقصود المشورة في إعمال الولاية فقط بل هي جارية في التصدِّي أيضاً، وهي بذلك ترشد إلى أن الولاية تنعقد بانتخاب الناس وشورى أهل الخبرة، فالشخص الذي يتعيّن ويعرّف بعد مشورة أهل الخبرة الكاملة، ومن ثم يبايعه المواطنون يصبح إماماً، وبالتالي تكتسب حكومته المشروعية. وهذا المنهج المرضي للشارع كان مورداً لعمل المسلمين منذ اليوم الأول لغروب شمس النبوة، وقد تمّ تطبيقه في انتخاب أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً[3].

---

(١) القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٦٥، وابن خلدون، المقدّمة، ص ١٩١.

(٢) م.ن.

(٣) انظر: منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص ٢٤٨ ـ ٣٠١ و٣١٩ ـ ٣٢٣، حيدر علي قلمداران، حكومت در إسلام، ج١، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠ و٢٠٤ـ٢٠٦.

المستندان الرابع والخامس لأهل السنة هما السنّة القولية والفعلية لرسول الله ﷺ، فقد أكّد رسول الله ﷺ - أوّلاً - في كلماته على وجوب نصب الإمام على الأمة، ومنع بقائها بلا إمام، كما أنه لم يعيّن - ثانياً - شخصاً بعد رحيله، وإنما أحال الأمر إلى الناس أنفسهم، وهو بتشريع نظام البيعة يكون قد رسّخ منهج اكتساب المشروعية للنظام السياسي الإسلامي[1].

ما تقدَّم كان عبارة عن المدرك العام لمبنى أهل السنة على الإمامة وحكومة الإمام علي عليه السلام ومشروعيتها السياسية، أمَّا الأدلة الخاصة التي يمكنها أن تشكّل أدلة أهل السنة فهي التمسّك ببعض من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام وأحاديثه والتي تبيّن المشروعية السياسية للحكومة في موارد متعدّدة على أساس البيعة، كما وعلى أساسها استدل واحتج الإمام عليه السلام لإثبات حقّانية حكومته ومشروعيتها، وذلك من قبيل الرسائل التي كتبها إلى معاوية وطلحة والزبير، والتي تجعل ملاك المشروعية قائماً على شورى المهاجرين والأنصار وبيعتهم[2]، وكذلك ما حدث في اليوم الأوّل لبيعته عليه السلام؛ حيث امتنع منذ البداية عن القبول وقال لهم: اتركوني والتمسوا غيري وإن الشخص الذي ترونه مناسباً وتنتخبونه للولاية سأكون قبل الجميع مطيعاً له، فعلى حدّ قول ابن أبي الحديد تدلّل مقالة الإمام هذه في يوم البيعة على أنّه لم يكن يرى إمامته منصوصةً، وذلك لأنها لو كانت منصوصةً فلا يحقّ للإمام أن

---

(١) انظر: منير حميد البياتي، م.ن، والشيخ حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج١، ص ٤٩٧ - ٤٩٨.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٦، ص ٣٦٦ - ٣٦٧، والرسالة ٥٤، ص ٤٤٥، وراجع حيدر علي قلمداران، حكومت در اسلام، ج١، ص ٢٠٨ - ٢١٠.

يقـول: «**دعـونـي والتمسوا غيري**» أو يقول: «**لعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولّيتموه أمركم**»، وبناءً عليه، فإذا لم تكن إمامته عليه السلام منصوصةً، ولـم تكـن ذات مشروعيّـة إلهية، فسوف يتم التحوّل إلى الوجه الآخر الذي ذهب إليه قاطبـة أهـل السّنة، ألا وهو مبنى الانتخاب، كما ينقل الإمام علي عليه السلام نفسه فيقول: «**والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل... أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً، ولا يبدؤوا شيئاً، قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً**»[1].

إنّ تقييم مبنى أهل السنة هذا وبحثه يحتاجان إلى مجال كبير خارج عن قدرة هذه المقالة، وسوف نلاحظ بعضاً من الأمور المهمّة والجديرة بالانتباه حول هذا المبنى وأدلته أثناء البحث عن النظرية الثالثة.

لكنّ الأمر الجدير بالاهتمام، في ما يتعلّق بالمبنى المذكور لأهل السنَّة، هو:

١ ـ إننـا نـلاحظ، في مبنى أهل السنَّة، كما الشيعة، الترابط بين المشروعية السياسيـة والدينية، ونستنتج من ذلك أن منشأهما ومنبعهما واحـدٌ، وهـو انتخـاب الناس وأهل الحل والعقد وبيعتهم. ووفقاً لهذه النظـرة، فحينمـا تستقرّ الحكومة العلوية على أساس هذه الطريقة فإنها بالإضافة إلى كونها حينئذ مورداً لرضا صاحب الشريعة، ومن ثم متلازمةً والمشروعية الدينية، فإنّها تكون أيضاً قائمةً على الحقانيَّة، وبالاعتماد على ذلك تكتسب المشروعية وحق الآمريّة والإلزام السياسي.

---

(١) راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٧، ص ٣٣ و٣٤، وحسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج١، ص ٥٠٨.

٢ ـ إنّ المشروعيَّة لدى أهل السنة تتشكّل من فرعين هما: الإلهية والشعبية، فالحاكم والولي المنتخب هو من جهة خليفة ونائب عن الله تعالى يعمل على تنفيذ الأوامر الإلهية وإجراء الحدود وتجهيز الجيش وحفظ الثغور، وجميع هذه الأعمال يتمّ إنجازها عن طريق مبدأ الربوبية التشريعية، ومن هنا تكون المشروعية إلهيةً، ـ ولذلك يرى عامّة علماء أهل السنة أن الخليفة ظلّ الله، ويتصوّر أبو جعفر المنصور العباسي نفسه سلطان الله على الأرض، وقد كان هذا التفكير والتعبير عنه متداولين على ألسنة الشعراء أيضاً[١]. ومن جهة أخرى، وحيث أنّ انتخاب الشعب يمثّل أساس المشروعية، والحاكم إنّما يقوم بعمله بوصفه وكيلاً ونائباً عن الشعب فإنّ المشروعية ستكون شعبيةً، وكما يقول ابن تيميّة: «والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم»[٢]، وكما جاء في نهج البلاغة أيضاً: «**فانصفوا الناس من أنفسكم واصبروا لحوائجكم، فإنّكم خزّان الرعيّة ووكلاء الأمّة وسفراء الأئمّة**»[٣].

يعلّل الإمام عليه السلام هذا الأمر ـ الذي تجري فيه مخاطبة المسؤولين عن الأمور الاقتصادية والمالية في الدولة العلوية بضرورة الإنصاف في تعاطيهم مع الناس والتحلّي بروح التحمّل في سبيل رفع احتياجات الشعب ـ ببيان هذه الحقيقة، ألا وهي أنّ خزّان بيت المال هم في الواقع خزّان الناس وممثلو الشعب وسفراء الأئمة والقادّة، وعليه فإذا أخذنا بالنظر كون خزانة بيت المال شعبة من الحكومة والنظام السياسي،

---

(١) انظر: الإسلام وأصول الحكم، ص ١١ ـ ٢٤،

(٢) السياسة الشرعية، ص ١٤، وانظر منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ص ٣٣٧ ـ ٣٤٦.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة ٥١.

فسـوف تصبح الولاية وتسلُّم المقاليد، في نظر الإمام علي عليه السلام وكالةً مـن طرف الأمّة أيضاً، وفي الحقيقة فإنّ ولاية الإمام عليه السلام التي كانت سابقـاً قائمـةً بالشعب أقرّت من طرف الشارع، وهذا ما يسمّى بالحكم الإمضائي قبال الحكم التأسيسي(١).

٣ ـ المشروعيّة الشّعبية للحكومة العلويّة

بـالإضـافـة إلـى النظـريّتيـن القديمتين والتاريخيتين لأهل السنّة والشيعة في ما يتعلّق بالمشروعيـة السياسية للنظام العلوي، هناك نظريةٌ ثالثةٌ لقيت شيوعـاً فـي العقـود الأخيرة بوصفها رؤية جديدة، ألا وهي نظرية المشروعية الشعبية لحكومة الإمام علي عليه السلام.

لقـد طـرحـت هـذه الرؤيـة من قبل بعض المحافل الثقافية الدينية ـ أعمّ من الشيعة والسنة ـ وجرى تأييدها والدفاع عنها أيضاً، وتكتسب هذه النظريـة أهمّيـةً خاصّـةً، على صعيد البحث والدراسة، في عصرنا الحـاضـر، نظـراً لحساسيّة مباحث المشروعية السياسية بين المسلمين وأهمّيتهـا، وبالخصـوص بعد الثورة الإسلامية في إيران واستقرار نظامٍ سياسيٍّ مبنيٍّ على التعاليم الدينية، وتباري هذا النظام والأفكار المبنيةَ على العلمانية وفصل الدين عن الساحة السياسية، وإن الاهتمام والتوجّه إلـى الأمـورَ اللطيفـَة والحسّـاسـة لهذه النظرية، وإلى مبانيها ومبادئها التصورية والتصديقية، وكذلك ملاحظة اللوازم والنتائج النظرية والعملية لها فـي المجتمـع الإسـلامـي، إنّما هو جزءٌ من مسؤولية المنظّرين في مجال الفكر السياسي الإسلامي، والعاملين في هذا المضمار تأليفاً وتحقيقاً وإنتاجاً فكريّاً.

---

(١) صالحي نجف آبادي، ولايت فقيه وحكومت صالحان، ص ١٢٩ ـ ١٣١ و١٣٦ ـ ١٣٩.

من ناحية تاريخيّة، أول شخص في العصر الأخير روّج للنظرية الثالثة بين المسلمين وفجّر ردود الفعل والصراعات الشديدة في محافل أهل السنة العلمية، لا سيما في أوساط علماء الأزهر، هو علي عبد الرّازق، مؤلّف الكتاب الذائع الصيت: «الإسلام وأصول الحكم»، وقد تواصلت هذه النظرية بعده في بعض المحافل الثقافية الشيعية وشكّلت محوراً لدفاع بعض الفئات السياسية وبعض الشخصيات من أمثال المهندس مهدي بازركان والدكتور مهدي الحائري اليزدي، وبقطع النظر عن التطابق الكامل، أو التفاوت البسيط، في نظرة هؤلاء إلى هذه النظرية، فإن المطالب التي ستأتي لاحقاً تتعلّق أوّلاً بذكر النقاط التي تمثّل المفاتيح لهذا البحث مع ذكر بعض من الشواهد على هذه الرؤية الثالثة مما يرتبط بالحكومة العلوية، وبعد ذلك سوف يُعمد إلى تجزئة هذه النظرية وتحليلها.

لدى مواجهة هذا السؤال: هل تصنّف الخلافة والإمامة جزءاً من ذاتيات جوهر الدِّين؟ وأساساً هل يتوقّع من الدِّين الإسلامي التدخّل في شؤون السياسة والحكومة، وهذا التدخل يجري على أساسه تبيين مشروعيّة الحكومة العلويّة أو أنّ الدِّين بذاته ليست له وظيفةٌ سوى الهداية المعنوية والإرشاد إلى طريق السلوك الأخروي، أمّا السياسة والتدبير والتنظيم الاجتماعي للمجتمع فإنّها مقولةٌ خارجةٌ عن الدِّين ولا ترابط بينها وبينه، ومن ثم لا تلازم ولا ارتباط بين هاتين المقولتين؟ لدى مواجهة هذا السؤال نلاحظ أن جواب النظرية الثالثة هو نفي تدخّل الدِّين في المجال السياسي. وانسجاماً مع هذه النظرية يركّز علي عبد الرازق بحثه في الجوانب المتعددة للرسالة والحكومة، ويرى أنّ الرسالة مغايرةٌ للملك، كما يعتقد أنه لا تلازم إطلاقاً بين هذين الأمرين، وأنّه

بمقتضى آيات من قبيل ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة/٩٩] ﴿إنما أنت منذرٌ﴾ [الغاشية/٢١]، ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ [يونس/٩٩]، تنحصر رسالة نبي الإسلام ـ كسائر الأنبياء والسفراء الإلهيين ـ بالوعظ والبيان، وحتّى الآثار الحكوميَّة في سيرة الرسول ﷺ، كجباية الزكاة وتعيين مصارفها، أو إرسال الولاة والحكام إلى المناطق المختلفة، يطرح فيها هذا السؤال: هل أنّ تشكيل الحكومة الإسلامية كان جزءاً من البعثة أو أنه كان خارجاً عن إطار الرسالة؟ وحتى لو كان الرأي القائل: «إن الحكومة جزءٌ من الرسالة» هو الرأي المقبول لدى جمهور المسلمين، إلا أنّه يمكن الموافقة على ذلك فيما لو كان الرسول ﷺ مبلِّغاً ومنفِّذاً في مكان واحد، في حين أن هذا المدَّعى ليس له مدرك بل هو مناف لمعنى الرِّسالة، وعلى تقدير صحّة هذا القول فإنه يستتبع سؤالاً آخر وهو: لماذا لم يبيِّن النبي ﷺ النظام الحكومي للشعب ولم يضع بين يدي المسلمين قواعد هذا النظام؟

ربما يمكن، في مقام الجواب عن هذا السؤال، القول: إنّ النبي ﷺ؛ حيث كان عنده منهج بساطة وحياة بسيطة غير معقَّدة وغير متشابكة، فإنّ نظامه كان بسيطاً وعارياً عن التعقيد، إلا أنه على أيّة حال، فإن أية حكومة أو نظام سياسيٍّ بحاجة إلى قواعد وقوانين، وهذه التنظيمات ليست متنافيةً مع سلامته وبساطته الطبعية[1].

ويكشف علي عبد الرازق النقاب عن فكره فيقول، في متابعة بحثه في الباب الثالث، تحت عنوان «رسالة لا حكم ودين لا دولة» بصراحة: مع الأخذ بالنظر المشكلات الخاصة بالرسالة والحكومة فليس هناك مفرٌّ

(١) راجع الإسلام وأصول الحكم، الباب الثاني، ص ١٤٤ ـ ١٥٢.

من التفكيك بينهما، فالنبي ﷺ لم يكن سوى رسول لا مَلكاً ولا مؤسّس دولة، وظواهر القرآن الكريم من قبيل **﴿فما أرسلناكَ عليهم حفيظاً﴾** [الشورى/٤٨]، أو **﴿لست عليهم بوكيل﴾** [الأنعام/٦٦]، و**﴿إن عليك إلا البلاغ﴾** [الشورى/٤٨]، و**﴿ما أنت عليهم بجبّار﴾** [ق/٤٥]، و**﴿إنما أنت مذكرٌ لست عليهم بمسيطر﴾** [الغاشية/٢٢] وغيرها من الآيات صريحة بأنّ النبي ليس حفيظاً على الناس أو وكيلاً، كما أنه ليس جبّاراً ومسيطراً، فإذن ليست لديه ﷺ حكومةٌ وإدارة، لأن لازم السلطة والسياسة هو السيطرة والسلطنة اللامحدودة على الناس[١].

وبذلك يخطو علي عبد الرازق الخطوات الكبيرة والأساسية في تفكيك الدين عن السياسة وفي علمنة هذا الدين، إلا أنه لا يواصل تقدّمه هذا بعد ذلك، فإذا كانت الحكومة قسماً منفصلاً عن البعثة والرسالة ومغايراً لهما، وليس هناك شيءٌ باسم الحكومة الدينية في التعاليم الإسلامية، إذن ما هو منشأ المشروعية السياسية للحكومة النبوية وكذلك الحكومات التي جاءت بعده إلى زمان علي عليه السلام؟ وكيف يمكن تفسير هذه الحكومات وتسويغها؟... إنّ علي عبد الرازق لا يملك جواباً صريحاً عن ذلك، بيد أن الجواب التكميلي المنسجم مع الخطوات الأوّلية له يمكن العثور عليه عند سالكي طريقه والمقتفين دربه، فـ «حركة الحرية» الإيرانية ـ ومع تصويبها نظرية علي عبد الرازق وتأييدها لمسألة أنّ الرسول ﷺ لم تكن لديه أية وظيفة عدا الإبلاغ والتذكير والتحذير والبشارة والإرشاد ـ تشير لدى بحثها عن نظم المجتمع ونسقه وإدارة الأمور إلى أن ذلك شاملٌ لوظائف الأجهزة العسكرية والعمرانية والسياسية ومسؤولياتها وغيرها، وهذه المؤسسات

---

(١) راجع م.ن، ص ١٥٤ ـ ١٦٠.

موجودةٌ في جميع المجتمعات المتمدّنة، وهي في حال التطور والنّمو علـى الدوام، إنّ القرآن الكريم يضع بشكلٍ بسيط ومختصر عنوان «أمر» أو «أمور» لهذه المجموعة من المسائل، ويرى أنّ طريقة الإجراء والقيام بها يكـون مـن خلال المشورة والشورى بين الناس أنفسهم **﴿وشاورهم فـي الأمـر﴾**، و**﴿أمـرهـم شـورى بينهـم﴾**، وفـي كلا الموردين فالأمر المـلاحظ وبـوضـوح هـو المنهج الديمقراطي والشعبي، فالقرآن يضع اختيـار أمور المجتمع وإدارتها بيد الناس أنفسهم، فالناس أنفسهم هم من عليهم أخذ القرارات في ما يتعلّق بترتيب أمورهم، والإنسان نفسه هـو الـذي يـجب عليه تدوين نظام الحكم المناسب والمحتاج إليه عن طريق التجربة والتحقيـق والتفحّص، ولم تكن (وليست) وظيفة الأنبياء والأديان وضع مسودّة عمـل ومقـررات حكومية أو اقتصادية أو تعليمية للنـاس، كمـا أنهـم لـم يعلّمـونـا الطبخ والخياطة وبناء البيوت، ولم يدرّسونا العلوم الرياضية والفلسفية والفيزيائية[1].

وانطـلاقـاً مـن هـذه المقـدِّمـات، قبلت «حركة الحرية» علمانيّة الحكومة وعرفيّتها ـ وبشكلٍ عامٍ ـ تنحيتها عن ساحة الدِّين ومجاله.

ويكتب منظّر هذه الحركـة، في مواصلة ما تقدّم، فيقول: إنّه إذا فسـرنـا الديمقراطيـة، مـن حيـث المبدأ، على أنّها حكومة الناس على أنفسهـم وإدارة الأمم أمورها بنفسها، ورأينا أن الطريق الموصل إلى ذلك هو إظهار نظر الأكثرية عن طريق الانتخابات أو المشاورات الحرّة، فـإن هـذا هو بالضبط ذاك النظام الإداري للأمور العامة الذي أوصى به القرآن الكريم، وقد عمل علي عليه السلام والحسن عليه السلام في زمان خلافتهما

(١) نهضت آزادي إيران، تفصيل وتحليل ولايت مطلقه فقيه، ص ٩٢ ـ ٩٦.

بها ـ أي الديمقراطية ـ في مرحلةٍ سابقةٍ جدّاً على الثورة الإسلامية في إيران[1].

من وجهة نظر الدكتور بازركان، فإن عدم قبول الخلافة، من قبل الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، وعدم تنسيق الإمام الصادق عليه السلام، مع أبي مسلم الخراساني، وتنسيق سيد الشهداء عليه السلام مع الناس بعد دعوتهم إياه أمور تدلّل على «أن الخلافة والحكومة من وجهة نظر الإسلام والإمام ليست من حقّ يزيد والخلفاء، وليست من حقهم هم، كما أنّها ليست من حقّ الله تعالى! وإنّما هي من حقّ الأمّة بانتخابها»، ويضيف فيقول: «إذا كان الإمام الحسن عليه السلام يرى الخلافة ملكاً شخصياً ووظيفةً إلهيةً أو نبويةً فإنه لا يعطي لنفسه الحق في إعطائها للآخر عن طريق الصلح»، ويكمل الدكتور بحثه بتحليل الحكومة العلوية ليخلص إلى أنّ مشروعيتها شعبيَّة، كما يعتقد بأنّ علياً عليه السلام لم يكن يرى الخلافة حقّاً له، ولهذا فإنه لم يقدم على شيء بغية الوصول إلى السلطة[2].

الشخصية الثالثة البارزة، في النظرية الثالثة والتي يمكن تصنيفها العضو الأبرز في هذه الفئة هي الدكتور مهدي الحائري اليزدي، إنّه يحلّل مفهوم الإمامة بنظرة فلسفية، ويتحدَّث عن شعبية المشروعية السياسية للحكومة العلويّة على هذا الشكل فيقول: «إنّ هناك بحثاً ـ بالرغم من أنّه ليس عميقاً ـ يرشد إلى أنّ القيادة السياسية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم تكن جزءاً من الوظائف النبوية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، كما لم تكن

---

(١) مهدي بازركان، دفاعية از اسلام، كيهان هوابي، العدد ١٠٩٧، ١٦/ شهريور/ ١٣٧٣ هـ. ش.

(٢) م. ن، خدا وآخرت هدف بعثت أنبياء، ص ٤٢ ـ ٤٦، ومجلة أوكي، ان، العدد ٢٨، ص ٤٩ و٥٠.

مظهراً من مظاهر إمامة الإمام علي عليه السلام؛ فالنبي قبل البيعة لتولّي الأمور كـان نبيـاً لله تعـالى، وكذلك علي بن أبي طالب عليه السلام كان حائزاً على مقام الإمامة السامي والإلهي قبل انتخابه كقائدٍ سياسيٍّ وخليفةٍ رابعٍ»[1].

مـن أسبـاب التفـاوت عنـد الحـائـري بيـن الإمـامـة وإدارة البـلاد ـ واللـذان يملكـان رابطـةً كـالرابطة بين الخطين المتوازيين (بالرغم من إمكانيـة تحقيقهمـا الانسجـام والتناغم من الناحية العملية) ـ هو أنه إذا كـانت النبـوة والإمـامـة توأمين، ومهمة التنفيذ وتحقيق الأوامر الإلهية والتي تحصـل عن طريـق القوة القهرية من جانب السلطة الحاكمة، فإنه لن تتصور حينئذ أية مسؤولية على المكلّفين، ومع انتفاء أصل المسؤولية هذا، فإن التكاليف والأوامرَ والنواهي سوف تبقى عقيمة وبلا أثر، كما أن الثواب والعقاب سوف يتم تعطيلهما، بل إنّ الآيات التي من قبيل ﴿**وما على الرسـول إلا البـلاغ، وإنما أنت مذكرٌ لست عليهم بمسيطر، وما أنت عليهم بجبّار**﴾ تعلن ـ وبشكل متواصلٍ ـ عن العلاقة الوطيدة جدّاً بين الوحي والنبوة من جهة وبين الناس منْ جهةٍ أخرى، بحيث لا تبقي أي مجالٍ للشُّبهة والتَّردُّد[2].

أمَّـا قضيـة أن بـعض الأنبيـاء، كالنبي محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، كانوا متولّين للشؤون السياسية أيضاً، كما أن الإمام علي عليه السلام قد نال منصباً سياسياً عـن طـريـق البيعـة وانتخاب الشعب، فلا بد لنا من أن نعرف أن هذه المناصب السياسيـة إنمـا جـاءتهم عن طريق الناس إضافةً إلى مقامهم الإلهي السابق، وقدّمت إليهم نظراً لضرورات الزمان والمكان، وليست

---

(١) راجع: حكمت وحكومت، ص ١٦٧ و١٦٨.
(٢) راجع: م.ن، ص ١٤٢ و١٤٣.

جزءاً من الوحي الإلهي، فهذه الأمور تمثل فرصاً استثنائيةً ونادرةً على امتداد التاريخ، بحيث أنّ الناس عندما يصلون إلى حدّ الرشد والبلوغ السياسي والاجتماعي فإن عقلهم العملي سوف يهديهم إلى انتخاب الأصلح والأحسن، وبناءً عليه لا يمكن ملاحظة أي عنصرٍ دالٍّ على البعد السياسي ـ مهما كان صغيراً ـ لدى تحليل عناصر النبوّة والإمامة حتى يجري استخراجه، والتغاير بين هذين الأمرين هو تغايرٌ بين الأمور الإلهية والأمور البشريّة[1].

من وجهة نظر مؤلّف كتاب «الحكمة والحكومة» فإن منصب القيادة السياسية للنبي الأكرم ﷺ إنما كان منذ البداية بانتخاب الشعب وبيعته، وبعد ذلك كانت هذه البيعة الشعبية مرضيّةً ومقبولةً وممضاةً من جانب الباري تعالى: ﴿**لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة**﴾ [الفتح/١٨]، كما أن الآية المباركة ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ [الشورى/٣٨] تدلّ على هذه الحقيقة أيضاً[2].

وفي تحليل الكاتب المذكور لمفهوم الإمامة يظهر أنها من شرائط النبوة القبليّة، وهي جزؤها التحليلي الذي لا ينفك عنها، فأيّ نبيٍّ ورسولٍ إمامٌ، إلا أنه ليس كل إمامٍ رسولاً ونبياً، فمقام الإمامة إنّما هو مقامٌ محضٌ إلهي وليس مرتبطاً بانتخاب الشعب وبيعته، أما الخلافة التي تعني القيادة السياسية فهي ظاهرةٌ دنيويةٌ ليس لها أية واقعية من دون الانتخاب، غايته أن الناس تنتخب أحياناً النبي أو الإمام لتولي أمورهم، كما هو الحال في بيعة الشجرة وانتخاب علي عليه السلام في المرحلة الرابعة

(١) راجع: م.ن، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

(٢) راجع: م.ن، ص ١٥١ ـ ١٥٣.

للخلافـة، وأحيـانـاً لا يـوفّـق الأنبياء والأئمة عليهم السلام ـ نتيجة عدم الرشد السياسي أو لأسبابٍ تاريخيةٍ ـ لانتخابهم من قبل الناس[1].

إنّ الدكتور الحائـري، ولـدى عرضه لنظريته الخاصة في ما يتعلّق بالإمامة والسياسة وتوازيهما، يمنح قاعدة اللطف رؤيةً خاصةً، ويعتقد أن التفسير الحقيقي لهذه القاعدة إنما هو في كون الشريعة مرشداً حقيقياً للرفاهية والسعادة العقلية، ويتمثَّل دورها الأساسـي في إيصالها البشر، ومن خلال تعاليمها الإلهية، إلى الرشد والكمال العقلانيين.

ووفق هذا التفسير، يكون الأمر الذي نفهمـه من قاعدة اللطف في دائـرة النبـوَّة والإمـامـة هـو أنّ الأنبيـاء والأئمـة معلّمو العدل والقسط العقـلانيين، أما أنهم بالإضافة إلى مقام التعليم هذا لا بد من أن تكون وظيفـة تنفيـذ العـدالـة وإدارة شؤون البلاد في عهدتهم أيضاً وأن ذلك بمثـابـة جـزء مـن وظيفتهم الإلهية، فهذا مما لا يمكن استفادته لا من محتـوى قـاعَـدة اللطف ولا مـن المـدلـول المطـابقـي أو التضمنـي أو الالتزامي للأدلة الأخرى للنبوة والإمامة[2].

إنّ من جملة الأدلّة التي يمكن أن تساعد على تدعيم النظرية الثالثة وتقويتهـا وتشكـل أساساً لها هو التمسك بظهور بعضٍ من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام، فعلي عليه السلام في هذه الخطب والكلِمات يشرح أساس مشروعية حكومتـه ومـلاكها، وهو يبين بشكلٍ عامٍ أن البيعة والشورى همـا الأسـاس الحقيقـي لأي حكومة أو ولايةٍ، منَ قبيل **«إنما الشورى للمهاجرين والأنصار»**، و**«لعلّي أسمعُكم وأطوعَكم لمن ولّيتموه أمركم»**

---

(١) راجع: م.ن، ص ١٦٩ ـ ١٧٦.

(٢) راجع: م.ن، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

اللتـان تقدمتـا قبل ذلك، وكذلك ما قاله عليه السلام بعد البيعة له في مسجد المدينة: «**أيها الناس ـ عن ملأ وأذن ـ إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حقٌّ إلا مـن أمّـرتـم**»[1]، وكذلك ما قاله بعد تلقيه الضربة، وعندما جاءه أصحابـه يسألونه عن البيعة للإمام الحسن عليه السلام: «**لا آمركم ولا أنهاكم أنتم أبصر**»[2].

ومن هنا أيضاً كتب الإمام الحسن عليه السلام بعد البيعة له رسالةً إلى معاويـة: «**ولاّني المسلمون الأمر بعده**»[3]، كما جاء في معاهدة الصلح مع معاوية أيضاً النص الآتي: «**صالحه على أن يسلم إليه أمر المسلمين علـى أن يعمـل فيهـم بكتـاب الله وسنـة رسـولـه صلى الله عليه وآله وسلم وسيـرة الخلفـاء الصالحيـن، ولـيس لمعـاويـة بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحدٍ من بعده عهداً، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين**»[4].

ويمكـن استنتـاج الأمـور الأسـاسيـة الآتية في إطار تقسيمٍ نهائيٍّ لمجموع الشواهد والكلمات المذكورة حول النظرية الثالثة، وهي:

١ ـ ليست السيـاسـة مـن الأجـزاء الذاتية للدين، وبناءً عليه ففي التحليل الماهوي لإمـامـة علي عليه السلام لا يمكن مطلقاً التوصل إلى قيادته السياسية وإدارته الاجتماعية.

٢ ـ إنّ تشكيـل الحكومة العلوية، على غرار سائر الأمور العرفية الأخرى، تابعٌ لرغبة الشعب وإرادته وللشروط الاجتماعية الخاصّة.

---

(١) نقلاً عن حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج١، ص ٥٠٥.

(٢) مروج الذهب.

(٣) نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج١، ص ٥٠٦.

(٤) م.ن، ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

٣ ـ إن منشأ المشروعية السياسية للنظام العلوي هو البيعة وانتخاب الناس، والإمام عليه السلام في الحقيقة وكيلٌ عن الشعب إلاَّ أنّه لم تكن لديه ولاية شرعية وإلهية للحكم والقيادة السياسية.

٤ ـ مع الأخذ بعين الاعتبار إلغاء دور التدخّل الديني في الأمور السياسية، واعتبار الدين والسياسة خطّين متوازيين، فإن البحث عن المنشأ الديني للحكومات سوف يكون منتفياً أيضاً، وذلك لأن الشارع لا يمكنه أن يعطي وجهة نظر إيجابية أو سلبية فيها، إنّ رأي الدين في ما يتعلّق بالنظام السياسي للمجتمع سيكون ـ وطبقاً للفكر العلماني ـ بلا أثر ولا شرط، وفي النتيجة فإن أية مقولة باسم منشأ المشروعية الدينيةَ للحكومة العلوية ستكون بعيدةً عنّ دائرة الإمضاء أو الرد الشرعي وخارجةً تخصّصاً عن المجال الذي تبدي فيه الشريعة رأياً لها، وهذا على خلاف النَّظريتين: الأولى والثانية اللتين لاحظنا فيهما الترابط بين هذين النوعين من المشروعية.

تأمّلات في النَّظريَّة الثَّالثة

إن المسائل المتعلِّقة بالنظرية الثالثة تحتاج إلى مباحث موسّعة ومفصّلة سيما مع ملاحظة أصولها ومبانيها التي من جملتها فصل السياسة عن البناء الديني وتهميش الشريعة بالنسبة للحياة الاجتماعية، وهذا أمرٌ خارج عن قدرة هذه المقالة، إلا أنه سوف تجري الإشارة إلى بعض المباحث التي تمثّل مفتاحاً أساسياً لتشكّل أسس البحث؛ وذلك في حدّ الضرورة، وبحسب ما يفسح به المجال، نعم إنّ بعضاً من المسائل المشار إليها يمكنها أن تفيد في تقييم النظرية الثانية ودراستها أيضاً، فتكون من المشتركات بين النظريتين.

التأمّل الأوّل: النَّظرية الثَّالثة من منظور العقل العملي والفلسفة السياسيّة

السُّؤال الأساس في المشروعية السياسية والذي يمثل مركز ثقل هذا البحث ومركز تأمّل العقل العملي، وهو ما يتطلب أيضاً جهداً نقَّاداً هو: هل يمكن حقيقةً اعتبار الرضا والرأي العام، أو انتخاب النَّاس، أساساً للمشروعية، سواءٌ بعنوان العلّة التامة للمشروعية كما هو الحال في النظرية الثّالثة أم بعنوان جزءٍ من العلة لها، كما في النظرية الثانية؟

كما تقدّم سابقاً فإنّ المعطى المهم الذي يمثل كنه جوهر المشروعيَّة السياسيَّة هو حقّ إلزام الحكومة للمواطنين وإجبارهم على إطاعتها واتباعها في أوامرها، ومع أخذ هذا التَّعريف بالنَّظر يطرح السؤال الآتي: كيف يمكن للرضا والإرادة العامة، أو أكثرية الناس، إنتاج الحقَّانية والصحة والصواب من ذاتها، أو أن تكون كاشفاً عن صحّة انتخاب الشعب حتى يقبل عقل الإنسان وتفكيره بلزوم التسليم والاعتراف لها بحق الحاكميّة المنتخب؟ والوجه في تأمّل الفكر هنا يمكن تلخيصه بالأمور الآتية:

١ ـ إنَّ الأقلِّية التي لم تكن مستعدّة ـ لسبب أو لآخر ـ للبيعة والانتخاب ولم تقبل رأي الأكثرية، ما هو الدليل العقلاني على لزوم اتباعها للأوامر الحكومية؟ كيف يمكن للدولة ممارسة حق الإلزام السياسي على الأقليّة والحال أنها لم توافق على مشروعية الحكومة؟ وطبعاً فهؤلاء سيقضون حياتهم، مجبورين، في تلك الأرض التي لم يقبلوا الحكم فيها، وهم بملاحظة التفكير المصلحي والترجيح للملاكات ملزمون باتباع الحاكم؛ إذ لا يمكنهم مثلاً ترك أرض آبائهم

وأجـدادهـم، لكـن هـل إنّ ذلـك مـوجبٌ لثبـوت حق الإلزام السياسي عليهم؟ والمشكلة نفسها أيضاً تبرز بحق أولئك الذين لم يكونوا حائزين على شروط المشاركة في الانتخابات زمان إجرائها، وكذلك بحقّ بعض من الأكثرية الذين أعرضوا عن رأيهـم الأول، وذلك لأن العقل لا يرى أن هناك حقاً في إلزامهم السياسي من قبل الدولة، وعندما لا نتمكن من التوصّل إلى إثبات الإلزام السياسي للدولة في حقّ هذه الفئات من الناس فإنّه لن يلفّ المجتمع حينئذٍ غير الفوضى والهرج والمرج.

٢ ـ لنفـرض أنّ مـواطني المجتمع ـ ليس الأكثرية فقط بل الأفراد جميعهم ـ قـد أعطـوا المـوافقة على الحكومة بحيث أنهم يعرفون أنهم بـذلك يطـرحـون القيـم العقلانية والأخلاقية تحت أقدامهم، ويقدمون بذلك على ترويج الفساد والفحشاء والظلم، هل إنّ لمثل هذه الحكومة ـ بالرغم من انبثاقها عن الرضا والإرادة العامّين ـ حق الإلزام السياسي؟ هـل يمكـن القـول بـوجوب تقديمهم الطاعة للأوامر غير الأخلاقية التي تصدرها هذه الحكومة؟ إنه من المقطوع به عدم وجود مثل هذا الوجوب الأخلاقي من ناحية الحكمة العملية.

٣ ـ مـع الأخـذ بعيـن الاعتبـار عـدم وجود إطلاعٍ على المسائل السياسية أو تخصّص كاف بها بالنسبة لأكثـريـة الشعب لا سيما الشباب والأفراد قليلي التجرِبة، وعدم وصولهم إلى مـرتبة الوعي الكامل في ما يتعلّق بهذه الأمور، كما أنّ المسائل العاطفية والقضايا الخيالية نافذةٌ في مثـل هـذه الشـريحـة وبشكـلٍ كبيـر، وهـي بالتّـالـي عرضة للمزيد من المخادعات من طرف وسـائـلَ الإعـلام التـي تقوم على دعم رأس مال الرأسمـاليين وأصحـاب الثـروات. . . مـع هذا كله هل يمكن قبول هذه المقـولـة المنقولة من جهتين والتي تقول: «إن إرادة الأكثرية دائماً على

حـق»[1]؟ أو لا أقـل اعتبـار درجـة كشف الواقع فيها أكبر منها في رأي الأقليّة وتصوّر أن رأي الأقليّـة يشتمـل على أخطاء أكثر؟ وذلك في حال أن أرباب القوة والتـزويـر يمكنهم توجيه الأفكار العامة إلى الجهة التي يريدونهـا فيمـا الأكثرية الجاهلة هي أيضاً ـ وبفعل التأثر الشديد بذلك ـ قـد وضعـت نفسهـا فـي طـريـق لا يضمن سوى المنافع الواقعية للأقلية المقتـدرة. هـل يمكـن لدولة ما اعتبار نفسها مالكةً لحق الأمر والطاعة والقـول إن لهـا المشـروعيـةً السيـاسيـة ووصولها إلى سدّة الحكم عن هذا الطريق؟

يكتب هـارولـد لاسول، أحد مؤسّسي العلوم السياسية الأمريكية الحديثـة، عـن تأثير أجهزة الإعلام في توجيه الرأي العام، فيقول: «لا يجـوز أن نقـع فـي القطعيـات الديمقراطيـة فـي ما يتعلّق بتمكّن البشر بأنفسهـم من تحديد الأمور في المسائل التي تكون مورداً لرغباتهم، لا، إنّهـم لا يقـدرون، إنّهم أكثر حماقةً وعجزاً وجهلاً من ذلك، إنّنا نحن الأفضـل والأصلـح فـي مـا يـرتبط بالمسائل التي تهمّهم، وطبعاً فإنهم يملكون حق إبداء رأيهم ظاهريـاً، بيد أنّه لا بد لنا من أن ننتبه إلى أنهم لا يستفيدون من حقّهم هذا»[2].

مع الالتفات إلى المناقشات الجادّة المتقدّمة يشكل الأمر من ناحية منطقيـة علـى العقـل الإنسانـي في اعتماد الإرادة العامّة للشعب أساسَ المشروعية السياسية لحكومة نظير حكومة الإمام علي عليه السلام، وافتراض أن حق الإلزام والآمرية السياسية لعلي عليه السلام إنما كان عن هذا الطريق.

---

(١) نقلاً عن صادق لاريجاني، مجلة انديشه حكومت، العدد ٨، ص ٢١.

(٢) انيشـه جامعـه، حـوار مـع نوآم جامسكي، العدد ١١، نقلاً عن صحيفة رسالت، ٢٥/ ٤/ ١٣٧٩ هـ. ش.

التأمّل الثاني: النظرية الثالثة من منظور القرآن والسُّنَّة

وكما كان اعتبار المشروعية الشعبية، من وجهة نظر العقل العملي، مورداً للتردُّد والتساؤل، كذلك على مستوى الكتاب والسنة كانت هذه الإبهامات والمناقشات منعكسةً بأشكال متنوّعة أيضاً، فمن جهة يخطّىء القرآن الكريم في آيات كثيرة الأكثَرية المجّتمعيّة، وهو باستخدامه تعابير حادّة، من قبيل **﴿أكثرهمً لا يعقلون﴾ ﴿ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾ ﴿ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾ ﴿ولكنّ أكثر الناس لا يشكرون﴾** التي وردت مكرّراً في القرآن الكريم يقلل من قيمة رأي الأكثرية على نطاق عام، ومن جهة أخرى وفي الآية الكريمة **﴿وإن تطع أكثر من في الأرضً يضلّوك عن سبيًل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرُصون﴾** [الأنعام/ ١١٦] يجعل ملاك عدم اعتبار الأكثرية وعدم التبعية لها وسبب ذلك إتباعها للحدس والظن والتخمين، وبناءً عليه فإن رضا الأكثرية العددية وآراءها مع الأخذ بعين الاعتبار كون قراراتها مبنيةً على الحدس والتخمين لا يمكن اعتباره ـ مطلقاً ومن دون قيد أو شرط ـ أساس المشروعية وعلامة الحقانية للحكومة المنبثقة عنها، إلا في الموارد التي يثبت فيها أن نظر الأكثرية قد أُبرز على أساس الموازين العلمية والتحقيقية ووفقاً للتأمّل والتفكير، وأنه لم يكن مبناه الظن أو التخمين الصرف؛ وذلك من قبيل إظهار نظر أكثرية الخبراء في فرعٍ علميٍّ معينٍ أو في فنٍّ خاصٍ.

وقد طرح هذا البيان القرآني بوضوح أكثر على مستوى الروايات الشيعية تطبيقاً على واحد من المصاديق، أي المشروعية السياسية. وكان ثبوت الإمامة السياسيةً الحقّة والمشروعة على أساس الانتخاب العام وتحققها مورداً للسؤال والنقد، فقد أكّدت الروايات على أنّ الإمامة لا

تكتسب المشروعية إلا عن طريق النصب الإلهي، فعندما يسأل سعد بن عبدالله القمّي الإمام القائم (عج): «**أخبرني يا مولاي عن العلّة التي تمنع القوم من اختيار إمامٍ لأنفسهم**» يجيبه الإمام: «**مصلح أو مفسد؟ قلت: مصلح، قال: هل يجوز أن تقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلم أحد ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟ قلت: بلى، قال: فهي العلّة...**»[1]، كما يصرّح في هذه الرواية بأنّه «**لا خطر لاختيار المهاجرين والأنصار**»، فهي تدلّل على أنه لا يمكن تأمين المشروعية للحكومة العلوية عن طريق رأي الشعب، وفي رواية أخرى ينقلها الشيخ الكُليني عن الإمام الثامن عليه السلام جاء: «**هل يعرفونَ قدر الإمامة ومحلّها من الأمّة فيجوز فيها اختيارهم؟ إن الإمامة أجل قدراً وأعظم شأناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم...**»[2]، كما ورد في رواية ثالثة اعتبار انتخاب الإمام من قبل الشعب أمراً غير منطقيٍّ ولا يخلو منَ تناقض، حيث إنّ ذلك بمنزلة شراء شخصٍ ما لعبدٍ ليكون هذا العبد مولى لذاك المشتري ويتولاه[3].

إنّ المسألة الجديرة بالتأمّل، في ما يرتبط بالرِّوايات المتحدّثة عن الإمامة، هي أنّ الإمامة، وفق القراءة الشيعية لها، بالرغم من أنّها مقامٌ إلهي رفيعٌ وعالي الرتبة، بعيد عن إدراك الأفراد العاديين، لا يمكن حصرها إطلاقاً بالمقام القدسي لها وفرز القيادة السياسية لدى تحليل

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، باب أن الإمامة لا تكون إلاّ بالنص، ج٢٣، ص ٦٨ و٦٩.

(٢) أصول الكافي، كتاب الحجّة، ج١، ص ١٩٩.

(٣) بحار الأنوار، ج٤٩، ص ٢٠٦.

محتوى الإمامة عن بنائها المتكامل، إنّ ما يقوله الدكتور مهدي الحائري في ما يتعلّق بالمقام الإلهي للإمامة صوابٌ، وهو كلامٌ متطابقٌ والفكر الشيعي بحيث يكون علي بن أبي طالب عليه السلام حائزاً على مقام الإمامة قبل البيعة أيضاً وأن هذا المقام غير مرهون لانتخاب الشعب[1]، إلا أنّ الأمر المثير للتعجّب هو تفكيكه الإمامة عن القيادة السياسية وتصوّره واحدةً منهما من الأمور الإلهية وثانيتهما من الأمور البشرية الشعبية، وذلك في حين أن أي مفكر أو محقّق ـ حتى لو لم يكن شيعياً أو مسلماً ـ يطالع الروايات المتعلقَة بالإمامة والولاية المنصوصة عن أئمة الشيعة المعصومين ويدرس هذه الروايات التي لا تحصى، وهي تفوق حد التواتر، فإنّه لن يسمح لنفسه بالتشكيك في أن مسألة السياسة والإدارة الاجتماعية تعدّ واحدةً من مناصب الإمامة، ومن محاسن الصدف أن النزاع الواسع والشامل بين الشيعة والسنة والدفاع الذي قام به أهل البيت عليهم السلام عن إمامتهم كان قبل كل شيء عن هذه المرتبة من الإمامة، حتّى لو كانت هذه المرتبة من المراتب النازلة لمقام إمامتهم ومصنفةً مرحلةً ناسوتية لها، إلا أنه حيث كانت إمكانية غصبها ميسرة ويد التعدي لم تكن لتصل إلى المقامات الأرفع كانت هذه المرحلة من الموارد التي وقعت فيها المعارضة والتعدّي التاريخيين.

إنَّ تجميع الروايات المذكورة يحتاج إلى دراسة واسعة جدّاً، لكنّ نظرةً سريعةً وإجماليةً لكتاب الإمامة من بحار الأنوارَ وكتابَ الحجّة من أصول الكافي ومطالعة بعض من هذه الروايات، ومن بينها الروايات الواردة في أبواب من قبيلٍ: باب فرض طاعة الأئمة، باب أن الأئمة ولاة أمر الله، باب التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمة في أمر الدين،

---

(١) انظر ما جاء في التأمُّل السابع من هذه المقالة.

باب أنّ قول الله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدُّوا الأمانات إلى أهلها فيهم نزلت، إن نظرةً إجماليةً لذلك كلّه تبيِّن هذه الحقيقة المذكورة.

إنّ بحث روايات الإمامة والولاية التي جمع بعضها الحرّ العاملي، في الباب الأول من أبواب مقدّمات العبادات من كتاب وسائل الشيعة، والكثير منها غير قابل للمناقشة من حيث السند مطلقاً... يقدّم الموقعية الحساسة للولاية السياسية في البناء الرفيع للمعارف الدينية؛ فطبق هذه الأحاديث بني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحج والصيام والولاية، إلا أنّ الولاية أرفع من الجميع وتمثل الركن الركين من بينها: «**الولاية أفضل، لأنها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن**»[(1)]، هل يمكن حمل الولاية المطروحة في هذه الروايات على غير التدبير السياسي؟

إذا أراد محقِّقٌ ما أن يعرّف الإمامة فقبل أن يرجع إلى اجتهاده في تعريفها من المناسب أن يعود إلى النصوص المعتبرة في هذا المجال وأن يحصل منها على تحليل المفاد الواقعي للإمامة ومعرفته، فالإمام الثامن عليه السلام يعرّفها كما يأتي: «**إن الإمامة خلافة الله وخلافة رسول الله** صلى الله عليه وآله ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعزّ المؤمنين. إن الإمامة أسّ الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف»[(2)].

وعلى خلاف الاجتهاد بالرأي الذي مارسه الدكتور الحائري،

---

(1) وسائل الشيعة، أبواب مقدّمات العبادات، ج١، ح٢، ص ٧ و٨.
(2) الأصول من الكافي، كتاب الحجّة، ج١، ص ٢٠٠.

والـذي فكّـك فيه بين الإمامة والخلافة، ترى الرواية الشريفة المذكورة الإمـامـة خـلافـة الله تعـالى والنبي ﷺ عينها ومقام الإمام علي عليه السلام وميراث الإمام الحسن عليه السلام والإمام الحسين عليه السلام. هل أنه مع نظرة هذه الرواية إلى الإمامة التي تعرّفها على أنها زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعزة المـؤمنين، وترشد إلى أن الإمامة داخلة في الفروع والأصول معاً، وأن الإسلام المتحرّك والحيوي الشامخ في رفعة السماء بفروعه وتمامية الصلاة والزكاة والحج والجهاد إنّما تكون بها، هل أنه مع هذه الأوصاف يمكن تحديد الإمامة بالمقام الإلهي بحيث لا يكون لها أي علاقة بالنظام الاجتماعي وبإجراء الفرائض الإلهية في حياة الناس؟ إن الاستدلال الفلسفي للدكتور الحائري على توازي خطّي الإمامة والسياسة هو أنه إذا كانت الإمامة توأماً والوظائف الإجرائية ومسؤولية تنفيذ الأوامر الإلهية، فـإنـه لن تكون هناك أية مسؤولية على عـاتـق الشعـب، ومـن ثـمّ سـوف تتعطّـل التكاليف والأوامر والنواهي والثواب والعقاب، ولن يبقى هناك أي غرضٍ لبعثة الأنبياء عليهم السلام.

من المناسب قراءة الجواب عـن هـذا الاستدلال على لسان الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حسبما ينقل ذلك الفضل بن شاذان، فعندما يسأله الراوي عـن دليـل جعـل أولـي الأمـر والأولياء الإلهيين ونصبهم ولزوم الطاعة لهم من قبل الشعب (أي المشروعية السياسية للأئمة عليهم السلام وحقّ الآمرية والإلزام من قبلهم من جهة والاتباع والإطاعة لأوامرهم من جهـة أخـرى)، يشيـر الإمـام عليه السلام إلـى بـعض أسباب الإمامة النَّصْبية والجَعلية[1]، والأدلة الثلاثة التي يذكرها الإمـام الرضا عليه السلام في هذه الرواية ـ والتي تنتظم جميعها على أساس البـراهين العقليَّة، ولم تؤخذ

(١) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج٢، ص ١٠٠ و١٠١.

أموراً تعبّدية ـ هي : «منها أنّ الخلق لما وقفوا على حدٍّ محدود وأمروا أن لا يتعدّوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدّي والدخول في ما حظر عليهم، لأنّه لو لم يكن ذلك لكان أحدٌ لا يترك لذّته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيّماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والأحكام، ومنها أنّا لا نجد فرقةً من الفرق، ولا ملّةً من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيّم ورئيس، ولمّا لا بدَّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أنْ يترك الخلق مما يعلم أنّه لا بد منه ولا قوام لهم إلا به، فيقاتلون به عدوّهم ويقسمون فيئهم ويقيم لهم جمعهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم، ومنها أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة وذهب الدين وغيّرت السنن والأحكام، ويزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين، لأنّا وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم. . . ».

طبقاً للأدلّة المذكورة لا يطرح في الإمامة السياسية ـ بأي وجه من الوجوه ـ بحث نفي التكليف وانعدام فائدة الثواب والعقاب، فالنّاس مكلّفون، وعليهم أن يعملوا بوظائفهم عن إرادة واختيار، لكن حيث إنّ جعل القانون من دون وجود ضمان تنفيذيٍّ له سوف يصيّره فاشلاً لا يحقق للناس السعادة المرجوّة منه، وبالتالي سوف تبقى أهداف المقنّن منقوصةً ومبتورةً، فلأجل إجراء القوانين الإلهية والحيلولة دون وقوع الفساد وهجوم أنواع الآفات المزمنة والأمراض الفكرية والأخلاقية والدينية على المجتمع والحفاظ على الناس الذين لا ملاذ لهم أمام كل هؤلاء الأعداء المرئيين وغير المرئيين، تقتضي الحكمة الإلهية بإرسال أفراد للقيام بهذه الوظائف، ومن أهم تكاليف الناس هو تهيئة الأرضية

ـ وعن ميل منهم ورغبة ـ لظهور حاكمية مثل هذا الإمام المنصوب من قبل الله تعالى وبروزه، نعم إنّ بحث دور الشعب والمشروعية العلم اجتماعية هو بحثٌ آخر تقدّم سابقاً وسوف تأتي الإشارة إليه لاحقاً، وعلى أيّة حال ففي مسائل من قبيل إجراء الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مرتبة الإقدام العملي له تكون هذه الحقيقة من الضروريات الفقهية، وهي أنّ المنفّذ هو الإمام المنصوب من قبل الله سبحانه، وبالتالي فالاجتهاد مقابل النص في مثل هذه الموارد أمر خارج عن منهج التحقيق العلمي.

التأمّل الثالث: النظرية الثالثة وفق الأدلّة الخاصّة بالحكومة العلويّة

لقد كانت التأمّلات السابقة تدور حول أصل مدّعى النظرية الثالثة، وكبراها الكلية في ما يتعلّق بمشروعية الإمامة العامّة، ونقصد، في هذا التأمل، البحث في تطبيق تلك الكبرى الكليّة على الحكومة العلوية، فهل أن الأدلة والشواهد الخارجية تؤيد تبلور المشروعية السياسية للحكومة العلوية عن طريق بيعة الناس؟

بالإضافة إلى الأدلَّة الكلية في ما يرتبط بالإمامة العامة والبراهين العقلية والنقلية الكثيرة المدوّنة في المباني الكلامية للشيعة، نواجه في ما يخص إمامة أمير المؤمنين عليه السلام كمّاً هائلاً من الأدلة النقلية الروائية وغير الروائية يؤيد ـ وفاقاً للمباني الشيعية ـ عدم كون مشروعيّة الإمامة السياسية له عليه السلام مرتهنةً بالبيعة عقب مقتل عثمان، وأنّ البحث عن الإمامة السياسية له كان مطروحاً منذ ولادة نبوّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في غار حراء، فعندما نزل ملك الوحي على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان علي عليه السلام يسمع أنين الشيطان، وقد أيّده الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقال له: إنك

تسمع ما أسمع وترى ما أرى غير أنّك لست بنبي، «**ولكنك لوزير وإنّك لعلى خير**»[1].

وعندما نزلت آية: ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾ [الشعراء/ ٢١٤] جمع النبي ﷺ أهل بيته وقال لهم: «**أيّكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم**»، فأجابه الإمام علي عليه السلام بجواب إيجابيٍّ، فقال له الرسول ﷺ: «**إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا**»[2].

هل هذا غير المشروعية الإلهية للحكومة العلوية؟ فحتّى لو كان الإنسان غير شيعيٍّ لا يمكنه ـ من وجهة نظر تحقيقية وخبريَّة ـ إنكار هذه المستندات أو أن يورد عليها إشكالاً سندياً أو دلاليّاً، والأهم من ذلك كله بحث رواية الغدير والآيات النازلة حولها وكلمات الإمام علي عليه السلام نفسه وكذلك الصحابة وأئمة الشيعة في ما يرتبط بتجزئة ذلك كله، بحيث إنه مع الأخذ بعين الاعتبار المصادر الكثيرة التي دوّنت فيها لا حاجة إلى تكرارها مجدّداً، وإنما نكتفي بهذه الإشارة وهي: ما هي تلك المسألة المهمة التي وقعت والتي يمثّل عدم إبلاغها للناس عدم إبلاغ الرسالة والوحي، كما ينبه القرآن الكريم إلى ذلك ﴿**وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته**﴾ [المائدة/ ٦٧]؟ إنه إبلاغٌ لأيِّ حادثة مهمَّة ونداء ضروريّ بحيث يحتاج إلى إعطاء الضمانات من طرف المولى سبحانه ﴿**والله يعصمك من الناس**﴾، ما هي هذه الفئات والأحزاب التي كانت ترى منافعها مهدّدةً بالخطر؟ ومن أي موضوع كان قلق النبي ﷺ؟

---

(١) نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الخطبة القاصعة، العدد ١٩٢، ص ٣٠١.

(٢) ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ج١، ص ٤٨٧ و٤٨٨.

على أيّة حال فمسألة الغدير وقرائنـها الداخلية والخارجية جميعها وتقـديرها من حيث الزمان والمكان، وخوف وقوع الفتنة التي احتملت في نصب علي عليه السلام للخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وآله[1]، وترحيب الصحابة في يـوم الغـديـر بالإمام علي عليه السلام وبيعتهم له في ذلك اليوم وإطلاق كلمـات: «**بـخٍ بـخٍ لـك يـا علـي**»[2]، إلـى جـانب تواتر هذه الحادثة والاستنتاجات التي خرج بها الشعراء والأدبـاء والمفكّـرون منها؛ ذلك كله يثبت بالحتم المشروعية الإلهية للحكومة العلوية.

إنّ مـن النقـاط الجـديـرة بالانتباه في ما يتعلّق بحديث الغدير هو الاحتجـاجـات والمنـاشـدات التـي أريـد منهـا إثبات الإمامة السياسية لعلي عليه السلام، فأوّل مستدلّ بهذا الحديث هو الإمام علي عليه السلام نفسه في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله بعـدَ وفـاتـه، كما استند إليه عليه السلام بعد ذلك أيضاً مرات عديدة لإثبات ولايته السياسية كما في يوم الشورى، أيام عثمان، يـومَ الـرحبـةً، يـوم الجمـل، يـوم الركبان ويوم صفين، هذا إضافةً إلى احتجاجات الصدّيقة الطاهرة عليها السلام والإمام الحسن عليه السلام، فقد حسم كلٌّ من عبد الله بن جعفر وعمرو بن العاص وعمار بن ياسر والأصبغ بن نباتة وقيـس الأنصـاري وعمر بن عبد العزيز والمأمون العباسي التَّردُّد، وردَّ الشك هذه الحقيقة، وبيَّن وأنّ حقه عليه السلام كان قد جرى غصبه[3].

وفي المناظـرة التـي وقـعت بين الإمام علي عليه السلام والأشعث بن قيـس يعـاتب الأشعـث بكلمـات نابية وبذيئة الإمام عليه السلام فيقول له: يا أميـر المؤمنين! لم تخطبنا خطبة منذ قدمت العراق إلاّ وقلت: والله إني

---

(١) راجع: الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج٢، ص ٦٣٦ ـ ٧١٧.
(٢) العلامة الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ج١، ص ١١.
(٣) راجع: م.ن، ج١، ص ١٥٩ ـ ٢١٣.

لأولى الناس بالناس، وما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ! ولما ولي تيم وعدي ألا ضربت بسيفك دون ظلامتك؟! فقال له أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «**يابن الخمّارة! قد قلت قولاً فاستمع، والله ما منعني الجبن ولا كراهيّة الموت، ولا منعني ذلك إلاّ عهد أخي رسول الله** ﷺ» وهنا يتذكّر الإمام عليه السلام ما حصل بعد وفاة الرسول ﷺ فيقول: «**ثم أخذت يد فاطمة وابني الحسن والحسين، ثم درت على أهل بدر وأهل السابقة، وناشدتهم حقّي ودعوتهم إلى نصري فما أجابني منهم إلا أربعة رهط: سلمان وعمار والمقداد وأبو ذر**»[1].

والسؤال المهم: ما هو الحق الذي جرى نهبه من الإمام عليه السلام من وجهة نظر مقترحي النظرية الثالثة والذي لأجله قام بمثل هذا السعي الكاشف عن مظلوميّته من دون توفيق؟ فإذا كان حقاً أن الإمام عليه السلام قد اكتسب مشروعيته السياسية من خلال البيعة ولم يكن قبل ذلك ذا حقٍّ سياسيٍّ فلماذا يقول في خطبة الشقشقية: «**والله لقد تقمّصها فلان وإنه ليعلم أنّ محلّي منها محل القطب من الرحى... فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى أرى تراثي نهباً**»[2].

التأمّل الرابع: النظرية الثّالثة من زاوية إجماع الفريقين

إذا أردنا تقييم النظرية الثالثة وتأييدها من زاوية الإجماع فإن هذه النظرية تقع مخالفة ومن جهتين لاتفاق الشيعة والسنة؛ فهي ـ اصطلاحاً ـ متضمنةٌ لخرق الإجماع المركّب، وبذلك يمكن عدّها بدعةً فكريةً.

---

(١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٩، ص ٤١٩ و٤٢٠.

(٢) نهج البلاغة، صبحي الصالح، الخطبة الشقشقية، العدد٣، ص ٤٨.

فأوّلاً: طبق مُدَّعى النظرية المذكورة تخرج السياسة عن ماهية الدين وتعاليمه الوحيانية وتؤخذ بوصفها أمراً عرفيّاً، في حين أنه ـ ووفق التعريفات التي يقدّمها المتكلمون والمفكرون المسلمون الشيعة والسنة للإمامة والتي تقدّمت ـ لم يكن هناك أيّ شخص ينكر الماهية السياسية لمقولة الإمامة[1]، والباحثون المسلمون في تعريفهم للإمامة جعلوا عنصر الرئاسة الدنيوية، أو السياسة الدنيوية، مترافقاً والرئاسة الدينية والتدخل في الأمور الدينية، وهم بذلك يبرزون موقفهم من الفكر العلماني، واختلاف الشيعة والسنة إنما كان في شرائط الإمامة المذكورة ولزوم العصمة وانتخابيتها أو نصبيَّتها.

ثانياً: إن الفرق الثاني الحاصل بين هذه الرؤية والإجماع هو أنّ الحكومة العلوية ـ وفقاً لها ـ منفصلةٌ بشكلٍ كامل عن الوحي والمشروعية الدينية، في حين يشهد تاريخ المنازعات الفكرية والسياسية بين الشيعة والسنة لهذه الحقيقة، وهي أنّ كلا الفريقين كان يرى أنّ حكومة هذا القدوة الحقيقي هي حكومةٌ إلهيّةٌ وقعت مورداً لرضا الشرع وتأييده، والشيعة وحدهم هم من لم يكن يرى لانتخاب المهاجرين والأنصار دوراً في مشروعيتها السياسية، فيما كان أهل السنة يعتقدون أنّ المشروعية الإلهية قد جرت عبر قناة البيعة والانتخاب من طرف المجتمع.

وبناءً عليه، فلا شك في أنّ الرؤية الثالثة هذه قد طرحت جانباً مقولة الإجماع، وخرق إجماع المسلمين المسلّم والقطعي علامة على عدم القيمة وعدم العلمية لهذه النظرية، وذلك لأنّه وفقاً لمسلك أهل السنة ومبانيهم في حجية الإجماع المعتمدة على رواية «**لا تجمع أمّتي**

---

(١) نهج البلاغة، صبحي الصالح، الخطبة الشقشقية، ص ٩.

على ضلالة»[1] وسيرهم على الاعتقاد القائل إنه كلما اتفقت الأمة الإسلامية على أمر ما فإن هذا علامة صحته واعتباره ـ وهم في الواقع يرون العصمة للإجماع ـ فإن عدم صحة النظرية الثالثة سيكون حينئذ واضحاً لا إبهام فيه. أمّا وفقاً لمسلك الشيعة فإنه بالرغم من أنّ الإجماعَ لا حجيّة ذاتيّة له، وهو معتبرٌ من حيث كشفه عن قول المعصوم ورأيه فحسب، إلا أنه من الواضح جدّاً أنّ إجماع علماء الشيعة على نفي القول الثالث إنّما هو ناشىء عن الدروس التي تعلّموها من العترة الطاهرة عليهم السلام. وكما تقدَّم في التأمُّل السابق فإن مسألة المشروعية الإلهية للحكومة العلوية تعدّ من قطعيات مذهب الشيعة وضرورياته، وإنكارها يصنّف إنكاراً لواحد من أصول المذهب الشيعي، وبالتأمل والتدقيق في الزوايا المتعددّة للرؤية الثالثة يصل الإنسان إلى أنّ الأشخاص الذين ينتسبون إلى أهل البيت عليهم السلام إلا أنهم متورّطون في هذه النظرية ـ إذا نفينا الاحتمالات الأخرى ـ لا أقلّ يظهرون علناً عدم اطلاعهم على المبادىء التصديقية والتصورية للإمامة الشيعية؛ وذلك لأنهم يعملون على الاجتهاد الحدسي والتخمين، وهم من دون استقصاء كاملٍ للمستندات ومن دون التفحّص الكافي والوافي لجوانب الموضوعً يميلوّن إلى هذه البدعة الكبيرة، وإذا جوّز شخص ـ ولو على فرض المحال ـ الاجتهاد في الأصول أيضاً فإن الاجتهاد لا بد من أن يكون على أساس الموازين المعروفة في المحافل العلمية، وإذا قبلنا التعدّد في القراءة فلا بد من تحديد الفواصل والحدود بين القراءة والتهجّي الخاطىء.

---

(١) السيوطي، الدر المنثور، ص ١٨٠، وهو منقول في السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص ٢٤٩.

التأمّل الخامس: النقد الإجمالي للأدلّة النقلية للرؤية الثالثة

واجهنا في هذه النظرية طائفتين من الشواهد النقليّة هما:

الطائفة الأولى: كانت عبارة عن الآيات القرآنية التي تدلّل على أنه لا شأن للنبي ﷺ في الزعامة السياسية وأنّ وظيفته التذكير وإبلاغ الرسالة، ولا بد في ما يتعلّق بهذه الآيات من التعليق ولو إجمالاً بـ:

١ ـ إن الحصر الوارد في هذه الآيات ليس حصراً حقيقياً وإنّما هو حصرٌ إضافي؛ وبالتالي فالآيات التي استند إليها ليس لها ظهور في إثبات المدّعى.

٢ ـ في قبال هذه الآيات توجد آيات أخرى إذا لم تكن نصّاً في مدلولها فلا أقل من أنها ذات دلالة أقوى في مقام المعارضة من قبيل ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾ [الأحزاب/ ٦٠]، وآية أولي الأمر، وآية الولاية وآيات أخرى كثيرة نزلت في شأن القضاء والقيادة السياسية للنبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام.

٣ ـ إذا تمّ قبول الآيات المذكورة، ولم يكن لها أيّ معارض، فإنه بالاستعانة بالأدلّة القطعية النقلية والعقلية التي تمّت الإشارة إلى بعضها في طيّات التأمّلات السابقة سوف يكون ظهور هذه الآيات ساقطاً عن الحجية.

الطائفة الثانية: من الشواهد النقلية للنظرية الثالثة هي روايات أمير المؤمنين عليه السلام وكلماته التي جاء فيها اعتماد حكومته على بيعة المهاجرين والأنصار وشوراهم واعتبار حكومته المشروعة والحقّة مبنيّة على البيعة والشورى.

وفي مقام الإجابة عن هذه الشواهد لا بد من الالتفات إلى عدّة أمورٍ ضروريَّة:

١ ـ إنَّ هذه الرِّوايات معارضة بروايات أخرى من كلماته عليه السلام من قبيل جملة مقاطع مختلفة لخطبة الشقشقيَّة يعلن فيها الإمام عليه السلام أنَّ حقّه مغصوب منهوب.

٢ ـ إنّ ظهور هذه الروايات إنّما هو ظهور بدوي، فمع الأخذ بعين الاعتبار الأدلّة القطعية العقلية والنقلية على الإمامة العامة والخاصّة للشيعة كقاعدة اللطف وحديث الغدير، والمطالب التي تقدمت في التأمّلات السابقة، سوف نلزم برفع اليد عن ظهور هذه الأدلّة وبالتالي إسقاطه عن الحجية.

٣ ـ إن الكثير من تلك الشواهد إنّما جاءت مدركاً حقوقياً وسياسياً كالمكاتبات لمعاوية أو طلحة أو الزبير، وكذلك مكاتبة الإمام الحسن عليه السلام لمعاوية أو صلحه معه، والأمر الذي شكّل أساس الحوار في مثل هذه المستندات إنّما هو ذاك الأمر الذي كانت خاصيته القانونية مورداً لقبول الطرفين معاً، ومن هنا يكون الإمام عليه السلام في مثل هذه المستندات التاريخية في مقام إثبات المشروعية والمنشأ القانوني لحكومته والذي يجري قبوله اجتماعياً لدى مجتمع تلك الحقبة، حتّى لو لم يكن يرى الإمام عليه السلام صحة ذاك القانون أو تلك المشروعية الحقوقية وصوابيتهما، بل كان يرى مشروعيته السياسية مستمدةً من النصب والتعيين الإلهيين.

٤ ـ إذا نظرنا إلى تلك الشواهد بالنظر المنطقي، ومن زاوية مسألة الصناعات الخمس، فإننا سنلاحظ أنّ هذه الشواهد إنما جاءت في مقام

الجدل، وفي الجدل يمكن الاحتجاج بمقدمة يقبلها الطرف الآخر حتّى لو كان المتكلّم غير معتقدٍ بتلك المقدّمة.

التأمّل السادس: النظرية الثالثة في محكّ التجربة

إذا تأمّلنا النظريات الثلاث المرتبطة بأساس المشروعية السياسية للحكومة العلوية من البعد العملي، وقرأناها قراءةً معرفيةً في الميدان التاريخي ووضعنا نتائجها على منضدة النقد والتشريح، فإنه لا بدّ لنا من الاعتراف بالتأسف على عدم وجود نتائج عملية مقبولة ومشرقة على المستوى التاريخي من طرف مؤسّسي المشاركة الشعبية في المشروعية السياسية وأتباعها، فلم يحرف الإسلامَ عن مسيره ويبدل حكومته الإسلامية بعد عدة عقود إلى نظام ملكيٍّ وسلطانيٍّ ويسلّط جبابرة العالم من أمثال يزيد والحجّاج والأمويين والعباسيين على الشعوب المظلومة ويعدم الظروف المهيّئة لعالمية الإسلام سوى الانحراف عن المشروعية الإلهية وغصب مقام الإمامة من علي عليه السلام باسم الانتخاب والبيعة والشورى وأمثال ذلك، وإذا لم ينخدع الناس بل قبلوا التوحيد بتمام مراتبه لا سيما بعده الربوبي التشريعي واتجهوا بكامل الرغبة إلى الولاية السياسية للوصي والخليفة الحقيقي لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإن التاريخ البشري ـ كان بلا شك ـ سيتبلور بشكل آخر، ولم تكن لتصب جميع تلك المظالم وكل ذاك الجور على الناس الذين لا يملكون الدفاع عن أنفسهم.

وكذلك الحال اليوم فهل ما يرد على البشر والمليارات من بني الإنسان نابعاً من غير أولئك المدّعين والمتولّين للمشروعية الشعبية؟ إنّ الظالمين والرأسماليين والمزوِّرين العالميين الذين يسيطرون على السياسة والاقتصاد والثقافة العالمية، يمارسون اليوم بقبضتهم على

وسائل الإعلام والاتصال المسيطرة على المجتمعات والبشر وباسم الشعب أكبر عملية نهب وسرقة لمنافع الناس.

إنّ التاريخ مليءٌ بالغصص والظُّلمات البشرية، والمرحلة التَّاريخيَّة المضيئة تتمثّل في تلك الأيام التي تمركزت فيها المشروعية الإلهية. واليوم وبعد قرون، تبقى الحكومة النبوية والعلوية كنقاط مضيئة ومتلألئة من حياة البشرية؛ فتلك السنوات القليلة المليئة بالإشعاع كانت تعبّر عن سنوات الاستقرار لحاكمية ولي الله تعالى على الناس، ومع تلك العبرة وذاك الدرس من الماضي والحاضر لا بد للناس من الوصول إلى هذه الحقيقة وإدراكها، وهي أنّ الطريق الوحيد لنجاة البشرية إنما هو تمركز حكومة مبنية على أساس المشروعية الإلهية، والسرّ في وضع اليد على هذه الحقيقة على أساس الحكمة واللطف الإلهيين في أدلة الإمامة الشيعية هو أنه لا وجود لطريقٍ آخر أمام البشر لتأمين سعادتهم الدنيوية والأخروية.

إن اليوم الذي تشعّ فيه رؤية المشروعية الإلهية وتملأ شمس الحكومة المهدوية العالم كله سيُحيي في القلوب أمل العدالة الاجتماعية والاحترام والكرامة الواقعية للإنسان، ويرفع سلطة الجهل والفقر والظلم والفساد والشرك العالمي، «**أليس الصبح بقريب**».

التأمّل السابع: دور الشعب في الحكومة العلوية وفق مبنى المشروعية الإلهية

لأجل تحديد دور الناس في الحكومة العلوية، طبقاً لمبنى المشروعية الإلهية وإزالة توهّم الاستبداد وسحق الحقوق والكرامة الإنسانية طبق هذا المبنى، نستند إلى كلمات الإمام علي عليه السلام التي

يخاطب بها شيعته: «**وقد كان رسول الله ﷺ عهد إليّ عهداً فقال: يابن أبي طالب لك ولاء أمّتي، فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه فإنّ الله سيجعل لك مخرجاً**»[1].

تعكس هذه الرواية دور الشعب في الحكومة العلوية طبق مبنى المشروعية الإلهية، وتبيينه، كما ترفع النقاب عن هذه الحقيقة الكبرى، وهي أنّه حتى لو لم يكن رأي الشعب أساساً للمشروعية السياسية، إلا أنه على مستوى المنشأ التاريخي للحكومة والتحقّق الخارجي لها وبالمنظار العلم اجتماعي مهمٌّ جدّاً وأساسي أيضاً، فبالرغم من أنّ رأي الناس ليس ملاكاً لتشخيص الحق والباطل والصلاح والفساد والثواب والعقاب، وإذا ما صوت الشعب كلّه على نفي التوحيد أو المعاد أو أي واحد من الضروريات الدينية أو العقلانية فإن هذا التصويت يقيّم على أنه فاقدٌ للقيمة، إلا أنه مع ذلك فلرأي الشعب تأثيرٌ محوريٌّ، وهذا التأثير لا يمكن البحث عنه في الدور التكويني والظهور العيني لحاكمية الحق فقط بل إن له تأثيرين أساسيين آخرين هما:

أوّلاً: في الموارد التي لم تقبل فيها الفرق والفئات بالمشروعية الإلهية، لا يحقّ لأيّ شخص النقاش في نفوذ حكم ولي الأمر أو الخدشة فيه؛ وذلك استناداً إلى المشروعية القانونية التي يكتسبها النظام على أساس قاعدة الإلزام أو الجدال بالتي هي أحسن، إن امتياز قاعدة الإلزام هو في كونها تمثّل في الساحة الاجتماعية ـ ومن ناحية حقوقية ـ نظريةً احتياطيةً وسلوكاً قائماً على أساس الوفاق الجمعي، فهيَ لا تجبرً الخصم فقط على السكوت والتسليم للنظام بل إنها موجبةٌ لتحكيم أسسه أيضاً.

---

(١) الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج٢، ص ٧١٧.

ثانياً: بالرغم من أنّ ولاية الإمام علي عليه السلام وإمامته وفق مباني الإمامة الشيعية إنما قامت على أساس النَّصب ولا حاجة لها لا في أصل مشروعيتها السياسية ولا في فعَّاليتها للبيعة، لكن هل أن بيعة الناس بعد مقتل عثمان كان لها تأثيرٌ ونفوذٌ تكوينيان فحسب أو أنّه كان لها تأثير آخر أيضاً؟ من وجهة نظرنا لا بد من الاعتراف بدور آخر لبيعة الشعب، وهو أنه إذا لم يقبل الناس على البيعة كما حصل في السنوات التي أعقبت رحيل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهل كان لأمير المؤمنين الحق في إعمال ولايته حينئذ؟ وهل كان إعماله الولاية أمراً مشروعاً بالنسبة إليه؟ وفي الحقيقة ما هوَ المبنى الشرعي الذي دفع الإمام عليه السلام للسكوت والتزام المنزل؟ هل كان ذلك لأجل غضّ النظر عن حقه فحسب ولذلك لم يكن له حضورٌ في الساحة وهل أن إحقاق الحق كان عملاً مباحاً حتى يغضّ الإمام الطرف عنه؟ أو أنه كانت وظيفته الشرعية والإلهية هي السكوت وإغماد السيف؟

إنّ الأمر الذي يخطر في الذهن هنا هو أن الإمام كان يرى، بشكلٍ جيِّد، أن إعمال ولايته والسعي للحصول على حقه المغتصب سوفَ يؤدِّي في النهاية إلى ذهاب الإسلام وشيوع الهرج والمرج وعدم الاستقرار للدين الفتي بأسسه الجديدة، ومع هذه الظروف هل كان من الجائز للإمام عليه السلام الدخول في الدماء لأجل التصدّي لولايته المشروعة؟ إن الجواب سلبيٌّ بلا شك من الناحية الفقهية، وعلى مستوى قواعد باب التزاحم الملاحظة هنا ضرورةً، وذلك لأن ولي الأمر مسؤولٌ ـ من خلال ترجيحه للمصالح الأهم وحفظ المصالح الإسلامية العليا ـ عن التجاوز والتغاضي عن حقّه، وهذا السكوت لا يمكن تقييمه على أنه عمل مباح بل إنه تكليفٌ شرعيٌّ، أما عندما أقدم الناس على البيعة فإنّ الحجة أصبحت بذلك تامةً، وسيكون الولي مسؤولاً عن

التصدي حينئذ: **«لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر... لألقيت حبلها علَى غاربها»**[1].

إذن، وفقاً لمبنى المشروعية الإلهية، فسواء كان هناك انتخاب وإقبال شعبي أم لم يكن فإن الولاية مجعولة وفعلية للإمام عليه السلام إلا أن مشروعية إعمالها والتصدّي لها منوطان برضا عامّة الناس، فإذا لم يقبلها الناس فإن موضوع إعمال الولاية لن يكون له تحقُّق، ومع عدم تحقُّقه وسيطرة خطر الهرج والمرج والاضطراب الشديد لأسس الإسلام فإن الوظيفة حينئذ هي السكوت، والمسألة الأساسية والدقيقة للبحث التي يمكنها أن تثيرَ الكثير جدّاً من الشبهات الواردة على مبنى المشروعية الإلهية والإمامة الشيعية هي عدم التفكيك بين أصل مشروعيّة الولاية وبين إعمالها، فعلى أساس مبنى المشروعية الشعبية أو المشروعية الإلهية ـ الشعبية يكون أصل الإنشاء وفعلية الولاية مبنيان على رضا الشعب وانتخابه وما لم يكن هناك رأي من طرف الشعب فإنّه لا يقال لأي إنسان أنه «ولي»، أمّا طبقاً لمبنى الإمامة الشيعية فإن أصل الولاية متوقّفٌ علَى النصب والتعيين سواءٌ في مرحلة الإنشاء أم في مرحلة الفعلية، وبالجعل والنصب يطلق على المنصوب أنه «ولي»، إلا أن جواز إعماله لولايته متوقِّفٌ على تبلور الأرضية الاجتماعية المناسبة وترحيب الناس بها، ودليل لزوم الاجتناب عن الفوضى وعدم النظام وتقوية المصالح الدينية حاكمٌ على دليل جواز إعمال الولاية[2].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٣، ص ٥٠.

(٢) لمزيد من التفصيل يراجع: الكاتب في «بررسي ثبات وتحول در انديشه سياسي امام خميني»، مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، ج٥، ص ٢٤٢ ـ ٢٥٨.

وبناءً عليه فبين المشروعية الإلهية المنظورة هنا في الحكومة العلوية والمشروعية الإلهية المعاصرة التي يجري تدوينها في الأنظمة الحقوقية تفاوتٌ جذريٌّ وعميقٌ، ففي الفكر السياسي السائد في الغرب يعبّر عن المشروعية الإلهية للدولة كما يأتي: «أيّ حاكم منصوب من جانب الله، وهو من هذه الجهة مسؤولٌ أمام الله فقط لا أيّ شخصٍ آخر، ومن هنا يكون هذا الحاكم فوق القانون وفوق الناس»[١].

وتعود جذور هذا الفهم للمنشأ الإلهي للنظام السياسي إلى الفكر المسيحي والحكّام المستبدين في التاريخ؛ حيث كانوا يعدّون أنفسهم ظلّ الله تعالى وممثّليه، وهم من هذه النقطة بالذات يقفزون على الرقابة وعلى مساءلة الشعب، وقد شكّلت هذه المسألة منشأً لظهور النظريات المنافسة كرضا الشعب وإرادته أو العقد الاجتماعي، أمّا في المشروعية الإلهية المنظورة لنا هنا فالملاك فيها ـ كما تمّ الاستنتاج من «**لك ولاء أمّتي**» ـ عبارةٌ عن الرضا والإرادة الشعبية العامّة، وفي هذا الطراز الفكري يتحوّل الحاكم إلى خادمٍ للشعب كما تكون السلطة مؤطّرةً بإطار القوانين الشرعية، وتستقر الحقوق المتبادلة بين الوالي والرعية؛ فالشعب بممارسته وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لقادته يمارس الرقابة والإشراف بهدف إرادة الخير والحيلولة دون انحراف أجهزة الدولة، كما أنّ النظام مطالب بتقديم الأجوبة عن تساؤلات الناس، وحتّى الحياة العادية واليومية للحاكم لا بد من أن تكون في حدّ أضعف شرائح المجتمع، وقد دوّنت النماذج الواقعية لهذا الأمر في السيرة الحكومية للإمام علي عليه السلام.

---

(١) راجع: محمد عليخاني، حقوق أساسي، ص ٧٣.

لماذا تأخّرت الحكومة العلوية ٢٥ سنة؟ ولماذا أقبل الناس عليها بعد هذه السنين؟ ولماذا لم تتمكّن من مواصلة المسيرة؟ إن ذلك كله يرجع إلى إرادة المجتمع نفسه، والحكومة التي تستمدّ مشروعيتها من الجانب الإلهي لا يمكنها أبداً الاستيلاء على السلطة بالقهر والغلبة والقوّة رغماً عن الميول الشعبية العامة، لأن ذلك لا ينسجم مع أهداف مثل هذه الحكومة؛ فمكان ولاية ولي الله تعالى هو قلوب الناس والهدف من ذلك هو رشد الإنسان وتعاليه وحفظ حرمته وكرامته، والدفاع عن الحقوق الإلهية للناس والحيلولة دون حصول الظلم والسحق للمنافع والحقوق المادية والمعنوية لهم، ذلك كلّه من الأهداف الأساسية للمشروعية الإلهية، كما شهد بذلك التاريخ في زمن حكومة علي عليه السلام، إلا أنّ آلهة القوة والحيلة الذين لا يعرفون أي حرمة للإنسان قاموا بمواجهته عليه السلام بالفتنة والمكر والخديعة، مشكّلين جيوش الناكثين والمارقين والقاسطين، وهذه الحقيقة هي سرّ ما ينقل في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **«إن تولّوها علياً تجدوه هادياً مهديّاً»** (١)، وكذلك ما ينقل من كلام له صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: **«أنت بمنزلة الكعبة تؤتى ولا تأتي، فإن أتاك هؤلاء القوم فسلّموها إليك ـ يعني الخلافة ـ فاقبل منهم، وإن لم يأتوك فلا تأتهم حتى يأتوك»** (٢).

---

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، نقلاً عن دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج١، ص ٥٠٦.

(٢) أسد الغابة، ج٤، ص ١١٢.

الحكومة العلويّة
في قراءة الإمام الخميني رحمه الله

أ. رضا حقّ بناه

الإنســـان الكــامـــل

إنّ الحديث عن شخصية الإمام علي عليه السلام، وكما قال الإمام الخميني رحمه الله، أمر صعب للغاية. ويكاد يكون من المستحيل الإحاطة بجميع أبعاد هذه الشَّخصية العظيمة التي تعدّ معدن الإنسانية والفضائل. وجميع ما كتبه الباحثون وقاله المتكلّمون عن شخصيته عليه السلام ليس هو، في الواقع، إلاّ محاولات للتعرُّف إلى أبعاد هذه الشخصيَّة الفريدة. يقول الإمام الخميني رحمه الله، في هذا الصَّدد.

«. . . نحن، في حديثنا عن الإمام علي بن أبي طالب، نتكلّم على شخصيَّته غير المعروفة، أو عن معرفتنا القاصرة والبعيدة عن إدراكه. . . فالعلماء والعرفاء والفلاسفة، مع كل ما يتَّصفون به من علم وفضيلة، كل ما حصلوا عليه من مظهر الحق، إنما هو من خلال ما هم فيه من حجاب ونفوس محدودة، ومولانا الإمام علي عليه السلام غير هذا الذي عرفوه.

إذن فالأولى بنا أن نتخطَّى هذا المجال ونقتصر على القول: إن علي بن أبي طالب كان عبداً لله، وهذه أهم صفة وخصوصية يمكن ذكرها عنه، وهو الذي تربّى على يد الرسول العظيم وهذا أهم فخر له»[1].

(١) صحيفة النور، مجموعة أقوال الإمام الخميني رحمه الله وخطبه، ج١٤، ص ٢٢٤.

وعن أبعاد هذه الشخصية يقول الإمام الخميني:

«إنّ الأبعاد المختلفة لهذه الشخصية العظيمة لا يمكن إدراكها من خلال ما نعقده نحن من ندوات، ولا يمكن قياسها طبقاً للمقاييس البشرية، فالذي بلغ درجة الإنسان الكامل، وكان مجسّداً لأسماء الحقّ تعالى وصفاته جميعها؛ تكون أبعاد شخصيته على حسب الأسماء والصفات التي هي ألف اسم وصفة، ونحن قاصرون عن شرح اسم من هذه الأسماء وصفة من هذه الصِّفات وبيانها»[١].

ويتحدَّث الإمام الخميني رحمه الله عن تربية النبي صلى الله عليه وآله وسلم له، فيقول:

«... فلو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يربِّ من الأمّة غير هذا الفرد لكان ذلك مجزياً له. ولو لم يبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلاّ لتربية مثل هذا الشخص وتقديمه للمجتمع البشري لكان كافياً له»[٢].

فمن المتيقّن أن حكم مثل هذا الإنسان ـ وإن كانت مدَّته قصيرة ـ سيكون مليئاً بالعبر والدّروس وزاخراً بالمشاعر الإنسانية والفضائل والجديّة في سبيل إحقاق الحق.

فحكومته عليه السلام، وإن كانت جزءاً من أبعاد شخصيَّته وسيرته، إلاّ أنّها أعطت للتاريخ ـ مع ما فيه من ظلمات ـ جاذبيَّة خاصة. وأضحت السياسة بها ـ مع ما تتَّصف به من ظلم وحيلة وسحق للحقوق ـ مبتغى لطالبي العدل وتكليفاً لطالبي الحقوق. وعرّفت السلطة ـ مع ما تمارسه من جنايات ـ بالوسيلة التي لا بديل لها لمن يريد إقامة القسط والعدل والحق.

---

(١) صحيفة النور، مجموعة أقوال الإمام الخميني رحمه الله وخطبه، ج٢٠، ص ٢٧.
(٢) نفسه، ج١٤، ص ٢٢٤.

لا يوجد، في التّاريخ، مرحلة أكثر جاذبية من مرحلة حكم الإمام علي عليه السلام، ولا توجد سياسة أكثر التزاماً بالدِّين وأكثر شعبية من سياسة الإمام علي عليه السلام، ولا توجد سلطة امتلكت المشروعيَّة كمشروعيَّة حكومته عليه السلام، ولذا يرى الإمام الخميني رحمه الله أنّ غصب خلافته عليه السلام من أكبر المصائب التي مُني بها الإسلام، وكان من الجدير الاحتفال بحكومته عليه السلام ـ وإن كانت مدَّتها قصيرة ـ إلى الأبد، لأن ذلك يعني الاحتفال بالعدل:

«. . . إن من أكبر المصائب التي مُني بها الإسلام هي مصيبة سلب الحكم عن أمير المؤمنين عليه السلام، فهو يفوق واقعة كربلاء من حيث المصاب، فالمصيبة التي أصابت أمير المؤمنين، ومن ثمّ أصابت الإسلام أعظم أثراً من المصاب الذي أصاب الحسين عليه السلام.

فالمصيبة العظيمة وقعت عندما حالوا بين الإمام علي عليه السلام وبين الحكم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ حيث لم يتركوا مجالاً ليتعرّف العالم إلى الإسلام ويفهم ماذا يعني. . . فالسنوات الخمس التي أُطلقت فيها يد الإمام علي عليه السلام في الحكم يجب أن يحتفل بها إلى الأبد، يحتفل بها لأجل العدالة وإقامتها. . .، فهذا الحكم هو الحكم الذي يجب إقامة العزاء لأجل زواله، ويحتفل لأجل إقامته.

فالاحتفال بهذا الحكم هو الاحتفال لأجل الله، لأن هذا الحاكم كان يعيش في مستوى واحد مع الناس، بل يواسي أضعفهم في عيشه. فلمثل هذا الحكم الذي هو حكم العقل والعدل، وحكم الإيمان وحكم الله، تجب إقامة العزاء لفقده، وفي المقابل يحتفل بإقامته[1].

---

(١) صحيفة النور، ج١، ص١٦٦ و١٦٧.

وفـي نظر الإمام الخميني رحمه الله أنَّ يوم الغدير قد اكتسب فضله من مقام الإمـام علي عليه السلام وفضيلتـه، فالغدير لم يضف فضلاً إلى فضائل الإمام علي عليه السلام، بل إنّ مقام الإمام علي عليه السلام وكماله هو الذي أظهر الغدير في هذا الفضل وتلك المنزلة:

«... إن مسـألـة الغـديـر ليست بنفسها مسألة تزيد في مقام أمير المؤمنين عليه السلام، بل إن أميـر المؤمنيـن علـي بـن أبي طالـب عليه السلام هو الذي أوجد مسألة الغدير. فوجوده المتكـامـل، ومن الجهات جميعها، هـو الـذي اقتضـى ظهـور مسـألـة الغـدير، فهذه المسألة بالنسبة للإمام علي عليه السلام ليست لها أي أهمية، فالذي له قيمة وأهمية هو الإمام عليه السلام نفسه، فتبعاً له ظهرت مسألة الغدير.

فالله قد علم أنَّه لا يوجد أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله باستطاعته إقامة العدل بالصورة التـي تجب إقـامتهـا، وكمـا يريد الله تعالى، غير الإمام علي عليه السلام، فأمر رسوله صلى الله عليه وآله بنصب أميـر المؤمنين علي عليه السلام وليّاً من بعـده وخليفتــه علـى النــاس. فـالخلافـة ليست مـن فضـائـل أميـر المؤمنين عليه السلام، بل من فضائله ومقامه برزت مسألة الغدير»[1].

إنّ هذه المرحلة التاريخية البارزة والحسَّاسة التي لا يمكن تكرّرها ـ أي مـرحلـة حكـم الإمام علي عليه السلام القصيرة ـ هي كالشمس تتألَّق لإضفاء الدفء والنور لطلَّاب الحق والعدالة والسياسة بالمعنى الصحيح للكلمـة، وليسـت سـوى شعـاع مـن نـور وجود أمير المؤمنين عليه السلام وفضائله الرُّوحية التي تعجز الاصطلاحات والعبارات عن بيان كنهها.

وكل ما قاله الإمام الخميني رحمه الله طوال عشرات السنين في وصف

---

(١) صحيفة النور، ج٢، ص ٢٧.

الحكم الإسلامي، وسعى إلى الاقتداء به عملياً، تعبير عن الاهتمام الخاص الذي كان يبذله في سبيل تعريف خصائص حكم الإمام علي عليه السلام وتبيينها، تلك الخصائص التي يحتاجها مجتمعنا وحكومتنا للاقتداء بها.

فمجتمعنا بحاجة دائماً إلى تبيين تلك الخصائص وتعريفها، وكل مسؤولي المراكز المختلفة في الحكومة بحاجة شديدة إلى الالتزام بها والاستقامة عليها كي يمكننا الافتخار بالاقتداء، ولو بالقدر اليسير بحكمه عليه السلام.

وكلّنا نسلّم بأنّ حتى هذا القدر من التَّطبيق صعب، وليس من السهل القيام به إلاّ بالتقوى والاجتهاد والعفاف والاستقامة على منهج الحق، وكما قال الإمام عليّ عليه السلام:

«... ألا وإنكّم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفةّ وسداد...»[1].

الإمام علي عليه السلام وبيان أهمّية الحكم الإسلامي وكيفيته

كان الإمام الخميني رحمه الله يعتقد أن الدَّليل على وجوب تشكيل الحكومة الإسلامية هو وجوب تطبيق أحكام الشريعة، وكان رحمه الله يعتقد أنّ إمكانية تطبيق أحكام الإسلام وقوانينه لا تتأتّى من دون تأسيس حكم إسلامي. ولذلك رأى أنّ الرّسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بذلوا الجهد لأجل إقامة الحكم الإسلامي:

«... لمّا كان من اللاَّزم إقامة الأحكام الإسلامية بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلى آخر الزمان، فمن الضروري تشكيل الدَّولة الإسلامية التي

---

(١) نهج البلاغة، الرسائل، ٤٥.

تضمن لنا التطبيق والإدارة حسب تلك الأحكام، فالعقل والشرع يحكمان بأنّ ما كان لازماً في زمن الرسول الأكرم ﷺ، وفي زمن أمير المؤمنين علي عليه السلام ـ أيّ الدولة وجهاز الحكم ـ يكون لازماً أيضاً بعدهما، وفي وقتنا هذا»[1].

وصرّح في موضع آخر: «**لم يكن أحد من أفراد الأمَّة الإسلامية يشكّك، بعد وفاة الرسول ﷺ، في وجوب إقامة الحكم الإسلامي، فلم يقل أحد: لا نحتاج إلى حكم ولم يسمع ذلك من أي شخص، فالجميع كانوا متّفقين على وجوب إقامة الحكم، إنّما كان الاختلاف حول من يرأس هذه الدَّولة ويحكمها.**

ولذلك نرى، في المرحلة التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ، في زمن الخلفاء الثلاثة، وفي عهد أمير المؤمنين عليه السلام، أنّ الدولة الإسلامية كانت قائمة، وكان الحكم يمارس من قبل المتصدّين لها»[2].

فالإمام الخميني رحمه الله كان يسعى في سبيل إقامة الحكم الإسلامي وبتعبيره رحمه الله: «**الحكم الإسلامي العادل**»[3]. وكان هدفه، في ذلك، تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وإقامة العدل وفاقاً لما كان عليه النبي ﷺ في المدينة المنوَّرة، والإمام علي عليه السلام في الكوفة.

فمهما كان لفظ «الحكم الإسلامي» لفظاً كلّياً وعامّاً، ويحتمل معاني مختلفة وأُطراً سياسية متفاوتة، إلّا أنّ لهذا المصطلح، في فكر الإمام الخميني رحمه الله، ظهوراً في الغاية من الحكم وواجبات الدولة، قبل أن يكون ظاهراً في معنى السلطة والهيمنة.

---

(١) ولاية الفقيه، ص ١٨ ـ ٢٠.
(٢) نفسه، ص ٢٠.
(٣) صحيفة النور، ج٨، ص ٨٦.

وتعدّ العدالة من أهم الغايات التي يثبتها الإمام الخميني رحمه الله للحكم الدِّيني. والعدالة نفسها هي مقدمة لتطبيق الشريعة، ولذا كان الاقتداء، وبالقدر المستطاع، بنهج الإمام علي عليه السلام وأسلوبه في الحكم هو المقياس عنده في كون الحكم إسلامياً:

«**علينا أن نتعلّم من طريقة الإمام علي عليه السلام ونقتبس من منهجه في الحكم، غاية الأمر نحن لا نستطيع أن نلتزم بكل ما كان يراعيه الإمام عليه السلام، ولا يوجد أحد يستطيع ذلك، أي أنّ هناك بعض الجوانب كانت خاصّة به عليه السلام، وليست عامة في مسألة الحكم، إلّا أنّ الأصل المشترك هو إقامة الحكم العادل وعدم ظلم الناس**»[1].

وقال الإمام الخميني في تعريف الحكومة الإسلامية: «**الحكومة الإسلامية هي الحكومة القائمة على أساس العدل والديمقراطية والتي تعتمد على أصول الإسلام وقوانينه**»[2]، **أمّا في ما يخص برامج الدَّولة وأوصاف حاكمها فكان يعتقد أنّه يجب الاقتداء بالبرامج والأوصاف التي ذكرها وبيّنها الإمام علي عليه السلام في خطبه ورسائله وطبّقها في حكمه:**

«**لقد بيّن الإسلام طريقته ومنهاجه في الحكم، ولم يهملها، فقد بيّن الإسلام الصفات التي على الحاكم أن يتحلّى بها، كما أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد بيّن لنا المنهج في الحكم، وحدّد معالم الحكومة الإسلامية في مختلف جوانبها، في القضاء والإدارة والجوانب الأخرى...**»[3].

ويعدّ العهد الذي كتبه الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، عندما

---

(١) صحيفة النور، ج٣، ص ١٩٨.
(٢) نفسه، ج٣، ص ٢٦٨.
(٣) نفسه، ج٣، ص ١٩٩.

ولآه مصر، أغنى سند تاريخي وأثراه، فقد دوّن فيه الإمام عليه السلام معالم الحكومة الدينية، وخصائص المسؤولين في النظام الإسلامي وصفاتهم.
وقد أشار الإمام الخميني رحمه الله إلى محتوى هذه الرسالة قائلاً:

«ولقد بيّن أمير المؤمنين عليه السلام في هذه الرسالة برنامجه في الحكم، ودوّن فيها المواصفات والخصائص التي يتّصف بها الحكم الإسلامي، وما يجب على مسؤولي هذا النظام من الاتصاف به، ووظائفهم في هذا الحكم»[1].

الهدف من إقامة الحكومة الإسلامية

يعتقد الإمام الخميني رحمه الله، وطبقاً لحديث الإمام علي عليه السلام، أنّ أهم أهداف إقامة الحكومة الإسلامية هو: المنع من الفوضى في المجتمع الإسلامي وحفظ الثغور والدفاع ضد أي اعتداء خارجي على حدود الدولة الإسلامية، وتطبيق أحكام الشريعة في المجتمع.

يقول الإمام علي عليه السلام في إحدى خطبه: **«أماّ والذي فلق الحبةّ وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر وقيام الحجةّ بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروّا على كظةّ ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت اخرّها بكأس أولّها...»**[2]، ويتّخذ الإمام الخميني رحمه الله الموقف نفسه فيعدّ إنقاذ المحرومين والمظلومين والوقوف بوجه الظالمين من أهداف قيام الحكم الإسلامي، فيقول: **«نحن مكلفوّن بإنقاذ المحرومين والمظلومين، وبأن نكون أعداء لّلظالمين»**.

---

(١) صحيفة النور، ج٣، ص ١٩٧.
(٢) نهج البلاغة، خطبة ٣، ص ٥٠.

وهذا القول نفسه هو ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لولديه الحسن والحسين عليهما السلام : **«كونا للظالم خصما وّللمظلوم عونا»**[1].

خصائص حكم الإمام علي عليه السلام في نظر الإمام الخميني رحمه الله

تعدّ سيرة أمير المؤمنين عليه السلام المباركة ومنهجه في العيش، أيام خلافته القصيرة، في نظر الإمام الخميني رحمه الله، مليئة بالدروس والعبر في ما يخصّ التعايش وما يخص الحكم.

فأوامره إلى رجاله ومسؤولي المراكز المختلفة في الدَّولة، وخطبه في الكوفة وبقية خطبه وأحاديثه رسمت، وبصورة واضحة، الخصائص والمميزات التي يتصف بها الحكم الجيد والصالح في نظره عليه السلام.

ونستعرض، الآن، أهم تلك الخصائص:

١ ـ تواضع الحاكم للنَّاس واحترامه لهم

من أهم خصائص حكم الإمام علي عليه السلام التي ذكرها الإمام الخميني رحمه الله، في خطبه، تواضع الحاكم وعطفه على النَّاس واحترامه لهم حتى بالنسبة إلى غير المسلمين.

ففي منظار الإمام علي عليه السلام الناس جميعهم، ولذاتهم الإنسانيَّة، يستحقُّون الاحترام، وباللِّين والمحبَّة يمكن هدايتهم إلى الصراط المستقيم.

وقد استدل الإمام علي عليه السلام، في أوائل كتابه إلى مالك الأشتر لمّا ولاّه مصر، على لزوم اتخاذ الأسلوب الليّن والتعامل مع الناس

(١) ولاية الفقيه، ص ٤٣ و٤٤.

بالمحبَّة والعطف واجتناب العنف والتعسّف. بتقسيم النَّاس إلى صنفين، قال عليه السلام:

«وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»[1].

ولهذا نرى الإمام عليه السلام عندما يبلغه خبر غزو الأنبار، من قبل جيش معاوية، وتعدّيهم على الناس وسلبهم ما يملكون، يقول:

«... ولقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة، فينتزع حجلها وقلبُها وقلائدها ما تمتنع منه إلاّ بالاسترجاع والاسترحام... ثم انصرفوا وافرين ما نال رجلاً منهم كلْمٌ، ولا أريق لهم دم، فلو أن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً»[2].

قال الإمام الخميني رحمه الله في ما يخصّ هذه الميزة لحكم الإمام علي عليه السلام:

«إن شخصيَّة هذا الرجل العظيم الذي كان إماماً للأمَّة شخصيَّة لا يمكن العثور على مثيلها لا قبل الإسلام ولا بعد ظهوره، شخصيَّة قد جمعت الأضداد فيها، فرجل الحرب كيف له أن يكون من أهل العبادة، والشجاع ذو القدرة الجسمانية العظيمة كيف يمكن عدّه من الزاهدين، والشخص الذي يحصد بسيفه رؤوس المنحرفين كيف يمكنه الاتّصاف باللِّين والرَّحمة، كما كان يتصف بها أمير المؤمنين عليه السلام، فهذا الرجل بلغت به الرَّحمة بالنَّاس درجة أنَّه عندما يسمع أنّ الأعداء سلبوا من

(١) نهج البلاغة، الرسائل، ٥٣.

(٢) نفسه، خطبة: ٢٧.

المرأة اليهودية المعاهدة خلخالها ينادي: . . . فلو أن آمرأً مسلما مات من بعد هذا أسفا مًا كان به ملوما»[1].

هذه الرحمة بلغت قمّتها عندما شملت عدوّه وقاتله، فقد قاسمه قدح اللّبن الذي قُدِّم إليه. وكذلك نرى مصاديقها بالنسبة للأفراد الذين يحاكمون ويقام عليهم الحدّ، ففي إحدى المرات بعد أن أقيم الحد على اثنين من السَّارقين وقُطعت يدا كلٍّ منهما، أبدى الإمام علي عليه السلام، بعد إقامته الحدّ، عطفه على هذين المحدودين واهتمامه بهما، وأسهم في معالجة اليد المقطوعة ليسرع بَرْأها، واهتم بتغذيتهما، كي يقويا بعد ذلك على العمل حتى أنهما بعد ذلك صارا من المادحين له، فعندما سُئلا بعد زمن: من قطعكما؟ قالا: قطعنا خير الناس[2].

فالرَّحمة للناس جميعهم، واللِّين مع الجميع، وبالأخص مع أولئك الذين ليس لهم مَن يلجأون إليه سوى رحمة الحاكم الذي يعمل في سبيل خدمة الناس.

كان الإمام علي عليه السلام يحكم في وقت امتدت فيه سلطة الدولة الإسلامية إلى مناطق بعيدة وشاسعة، فمن الشرق الأوسط إلى شمال أفريقيا، ومن الحجاز إلى إيران، ومع ذلك كلّه لم يكن يتوانى عن أي عمل في سبيل إدخال السُّرور إلى نفوس اليتامى وملاطفتهم، ولو من خلال اللعب معهم.

«كان عليه السلام يصلهم بما يحتاجونه في حين أنّ الكثير من العوائل لم تكن تعرف هويَّة الشخص الذي يأتيها بالمعونات، وفي إحدى المرات عندما كان يوصل المعونة إلى إحدى العوائل كان أطفالها

---

(١) صحيفة النور، ج١٠، ص ١٧٣.

(٢) جامع أحاديث الشيعة، ج٢٥، أبواب حدّ السرقة، ح٣٤.

يبكـون، فـدخـل عليهـم ولاطفهم وأطعمهم، وبعد ذلك أخذ في إبداء صوت يشبه صوت الناقة كي يضحك الأطفال قائلاً: عندما دخلت عليهم كانوا يبكون وبودِّي أن يضحكوا حين خروجي، هذا سلوك حاكم كانت دولته تمتد من الحجاز إلى مصر ومن إيران إلى أفريقيا»[١].

فـالتَّـواضع للنَّـاس جميعهم من الصَّفحات المضيئة لحكم الإمام علي عليه السلام، وهـذا لـم يكن منه إلاّ بعد التَّسليم والخضوع المطلق لما يريـده الله سبحـانـه وتعالى. ومن الواضح أنَّ أرضيَّة هذا التَّواضع هي نفسها أرضيَّة الخضوع والتَّسليم لله عز وجل.

وهذا التواضع للنَّاس ليس من باب العجز وعدم القدرة، بل هو صادر من أشجـع النـاس، ومـن قبـل شخص لم يسبقه أحد في ميادين الجهاد والحرب سوى رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان يقول: **«والله لو تظاهرت العرب على قتالي لما وليّت عنها»**[٢].

ومـع ذلك كلّـه: **«فهذا الشَّخـص، مع كـل ما كان تحت سلطته، ورغـم امتـداد حكـومتـه فـي أقطـار واسعـة من الأرض، علاوة على ما يملـك مـن قوَّة بدنيَّة وروحية نراه في تواضعه يفوق أفراد الطبقات الدنيا أو المتـوسطة، فلم تـؤثـر هذه القدرة التي يملكها في نفسه أبداً، وذلك لأنّ الـروح واسعـة وكبيـرة بدرجة تشمل كل العالم وتستوعبه، فالرُّوح المجـرّدة يعـدّ العالـم كلـه بالنسبـة لهـا نقطـة، فمثل هذه الشخصية والـروح العاليـة لائقـة للسياسـة والحكـم، والإسلام قد اختار مثل هذه الشخصية للقيادة»**[٣].

---

(١) صحيفة النور، ج٧، ص ١٧٠.
(٢) نهج البلاغة، الرسائل، ٤٥.
(٣) صحيفة النور، ج١٤ ص ١٥.

ولقد أكّد الإمام الخميني رحمه الله **على هذا الجانب من الحديث؛ لأنّ التكبّر والاستعلاء والغرور بالقدرة والسلطة يجرّ الحاكم إلى سحق حقوق الشعوب وظلمها، فالسُّلطة لا تتناسب والأدمغة الصغيرة والمريضة، فهذه النفوس بمجرد تعرّضها لمشكلة صغيرة يثور غضبها، فكم أُحرقت مدن وأهلكت آلاف الأنفس بسبب هذا الغضب.**

لكن التَّواضع، في شخصية كشخصية أمير المؤمنين عليه السلام الذي حكم نفسه وروّضها قبل أن يكون حاكماً على الناس، نشأ من قدرته على ضبط نفسه وترويضها في حال كونه مقتدراً وذا سلطة واسعة. ويظهر هذا التَّواضع في سلوك الحاكم حتى أنّه لا يستنكف عن الجلوس على الأرض. ويظهر أيضاً في عيشه وتذوُّقه للجوع كي يبقى ذاكراً للجائعين من أفراد المجتمع.

يأكل ويمشي كما يأكل العبيد ويمشون، اكتفى من اللِّباس بأبسطه وأزهده.

عندما اعترض الإمام الخميني رحمه الله على التَّرف الذي غرق فيه النظام الطاغوتي، وانتقد الاحتفالات التي أقامها النظام لذكرى مرور ٢٥٠٠ سنة على الحكم الملكي في إيران، جعل المقياس للحكم نهج أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: «**يجب أن يحتفل بذلك الحاكم الذي عندما يحتمل وجود جائع واحد في أقصى أنحاء الدولة لا يشبع في أكله، ويكتفي بالقليل والبسيط منه كي يواسيه، الحاكم الذي جعل محل إدارته للحكم وقضاءه بين الناس جانباً من جوانب مسجد الكوفة، ونصب هناك دكّة القضاء ليحكم في دعاوى الناس. يجلس على الأرض ويأكل كما يأكل العبيد ويمشي كما يمشي العبيد، وعندما يُهدى إليه ثوب جديد يعطيه لخادمه قنبر، ويكتفي هو بلباسه القديم. وعندما يرى أمامه ثياباً**

طويلة يقطعها ويذهب هكذا إلى المسجد ليخطب بالناس. هكذا كان في الوقت الذي كانت دولتـه تمتد إلى مسافات شاسعة تعادل عشرة أضعاف مساحة إيران، مثل هذا الحاكم يستحق أن يحتفل به»[1].

٢ ـ حكم الإمام علي عليه السلام حكم القانون

إنّ انتظـام المجتمـع البشـري المفضـي إلـى تحديد العلاقات بين أفراده، والذي يعدّ القاعدة في الطمأنينة والأمان والتطور والرقي، يعتمد على تحديد الحقوق والواجبات والالتزام بها.

فـالقـوانيـن والـدَّولـة والمؤسسـات الاجتماعية والقوى المسلحة جميعها وسائل لتحقيـق الانتظـام فـي المجتمـع ولتحديد العلاقات بين أفراده.

ونتيجـةً لـذلك كـان القسـم الأكبـر من رسالة الأنبياء ينصبُّ على تحديد واجبات الإنسان وحقوقه.

هناك ثلاثة أمور تعدّ أركاناً لمقولة التقنين:

١ ـ تبيين القوانين ووضوحها.

٢ ـ تطبيق القانون.

٣ ـ مساواة الناس أمام القانون.

وهذه الأمور الثلاثة واضحة جدّاً في سيرة الأنبياء والأولياء.

قـال الإمام علي عليه السلام، عندما علم أن إحدى بناته قد استعارت مـن ابـن أبي رافع، خازنه على بيت المال، عقد لؤلؤ على أن تردّه بعد

---

(١) صحيفة النور، ج١، ص ١٦٩.

ثلاث: «. . . ثم أولى لابنتي لو كانت أخذت العقد على غير عارية مضمونة مردودة، لكانت إذا أول هاشمية قطعت يدها في سرقة. .»[1].

وقال أيضاً: **«والله لو أعطيت الأقاليم السبعة، بما تحت أفلاكها، على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته»**[2]. **فالإصرار على تطبيق القوانين يعدّ إحياء للقيم الدينية، وليس مجرد شعار في المعترك السياسي.**

ويعدّ الإمام الخميني رحمه الله من السّابقين، في هذا العصر، إلى إحياء مقولة تطبيق القانون. وقد أشار، في كثير من خطبه وبياناته، إلى دور الالتزام بالقانون في تطوّر الحياة الاجتماعية، وعدّ عدم الالتزام بالقوانين السبب في جميع أنواع الفساد الاجتماعي. قال رحمه الله:

«إنّ الدولة التي لا تلتزم بالقوانين، وليس للقانون (وبالأخص القانون الإسلامي) في مجتمعها أي دور وأي حاكمية، لا يمكن تسميتها وعدّها دولة إسلامية»[3]. وقال أيضاً: **«في الإسلام للقانون حاكمية على المجتمع، حتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفسه كان تابعاً للقانون الإلهي، ولا يمكنه مخالفته»**[4].

وقال رحمه الله أيضاً: **«في الإسلام الحاكم الوحيد هو القانون الإلهي، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم، أيضاً، كان يطبّق القانون وتابعاً له، وخلفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أيضاً، كانوا يطبّقون ذلك القانون. والآن، أيضاً، نحن مكلّفون بالعمل طبقاً للقانون.**

---

(١) بحار الأنوار، ج٤٠، ص ٣٣٨.
(٢) نهج البلاغة، الخطبة، ٢٢٤.
(٣) الكوثر، ج٢، ص ٢١٥.
(٤) صحيفة النور، ج١٤، ص ٢٦٨.

فـالقانـون هو الحاكم، وليس الحكم للفرد، فالفرد، حتى لو كان رسول الله، وحتى لو كان خليفة الرسول، ليس هو الحاكم، ففي الإسلام الذي يحكم إنما هو القانون، والكل تابع له»[1].

ويضـع الإمام الخميني رحمه الله في هذه الدَّعوة الحقيقية إلى الالتزام بـالقـانـون سيـرة الإمـام علـي بـن أبي طالب عليه السلام ملاكاً لذلك، لأنّ مـن أهـم مصاديـق حكـومـة الإمـام علـي عليه السلام وأوضحهـا هـو حكم القـانـون، فلـو طالعنـا واستقـرأنـا، ولـو بصورة سريعة وعابرة، سيرة الإمام علي عليه السلام وسلوكه في عمره الشريف كله، وبالأخص في مرحلة قيـادتـه وحكمه للأمّة، نجد هذا الملاك (حكم القانون) في كل موضع من حياته المباركة.

وهذا في الوقت الذي يعد فيه الإمام علي عليه السلام هو الحق المطلق والقانون المطلق، والقـرآن الناطـق ومحور الحق؛ حيث يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: **«علي مع الحق، والحق مع علي يدور معه حيثما دار»**.

فـالإمـام عليه السلام لـم يستغـل حكمه إلاّ في سبيل توفير ما يستحقُّه النَّاس وتطبيق القانون الإلهي واجتناب التفريق والتمييز بينهم. ويعدّ كل مـا عـدا هـذا، مهمـا كـان، ظلمـاً وجـوراً. نعـم، فالفرار من القانون وإهمال الأوامر الإدارية لا يمكن وصفه إلاَّ بالظلـم والجور، قال الإمام الخميني رحمه الله:

«لقد تحقّق حكم الإسلام الأصيل في مرحلتين تاريخيتين في صدر الإسـلام: الأولـى فـي زمـن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والثانية عندما باشر الإمام علـي بـن أبي طالب الحكم في الكوفة، حيث حكمت المبادئ في هاتين

---

(١) صحيفة النور، ج١٠، ص٢٩.

المرحلتين. وبتعبير آخر: قامت، في هاتين المرحلتين، حكومة عادلة تدير المجتمع لم يكن الحاكم فيها يخالف القانون، ولو بمثقال ذرّة؛ فالحكم في هاتين المرحلتين كان حكم القانون، ولعله لم يذكر لنا التاريخ أي مرحلة أُخرى كان فيها للقانون هذه الدرجة التي يتساوى فيها الحاكم مع أضعف الناس اجتماعياً أمام القانون وحكمه، هكذا كان في صدر الإسلام»[1].

وقال رحمه الله أيضاً: «**في زمن النبي ﷺ كان القانون هو الحاكم، وكان النبي ﷺ منفّذاً له، وكذا في زمن الإمام علي عليه السلام كان الحكم للقانون، وكان أمير المؤمنين منفّذاً ومسؤولاً عن تطبيقه، وفي كل زمان ومكان لا بد من الحكم بهذا الشكل فالحكم للقانون أي الحكم لله**»[2].

كان الإمام علي عليه السلام يحذّر من الفوضى والتعسّف تحذيراً شديداً، ويكره الظلم والظالمين، ويتجنّبهم ويعبّر عن ذلك بأقسى العبارات وأشدّها، ومع ذلك فإنّه عليه السلام كان يفضل الحاكم الظالم على الفوضى والفتن، فكان يقول: «**أسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتن تدوم**»[3].

كان الكلّ في زمن حكم الإمام علي عليه السلام مكلّف بمراعاة القانون وتطبيقه، وإلاّ فإنّهم كانوا يواجهون بإجراء شديد من قبل أمير المؤمنين عليه السلام، فلا يمكن تشييد حكم عادل من دون تطبيق القوانين والتسليم له في المراحل جميعها، وفي المراكز جميعها، ومن قبل الأفراد جميعهم.

---

(١) الكوثر، ج٢، ص ٢١٥.

(٢) صحيفة النور، ج١٠، ص ١٦٨.

(٣) بحار الأنوار، ج٧٠، ص ٣٥٩.

أليست العدالة متجذِّرة في القانون، وإحياء العدالة متقوم بإحياء القانون، وتطبيق القانون وتنفيذه لا يفرّق بين الصغير والكبير والفقير والغني والقريب والغريب، ولا يتأثر بالعلاقات الحزبية والمنافع الفردية. فذلك كلّه كان لأنّ أساس الحكم عند أمير المؤمنين عليه السلام هو القانون لا غير. وبتعبير آخر: طاعة مثل هذا الحكم هي طاعة للقانون: **«كان حكم النبي صلى الله عليه وآله وحكم أمير المؤمنين عليه السلام حكم القانون، أي أن الله أمر وحكم بتعيينهم، فهؤلاء عليهم السلام تجب إطاعتهم بحكم القانون، إذاً فالحكم كان للقانون الإلهي»**[1].

وحكم القانون يعني أن يكون الناس مكلَّفين بإطاعة أوامر الحكومة وقوانينها في إطار القانون، لا بتأثير سلطة الحاكم وأفراده المتسلِّطين:

«إن حكومة الإمام علي عليه السلام ـ والذي كان وليّاً على كل شيء وفي خدمة الناس ـ لم تكن بالشكل الذي يريد الحاكم فيه أن يحكم ويتسلّط على الناس، وعلى الناس إطاعته مهما كان الأمر. ولم تكن الحكومة بشكل تظلم الناس وتتعدّى على حقوقهم، ونتيجة لذلك يكره الناس هذه الحكومة»[2].

وولاية الفقيه، في نظر الإمام الخميني، هي أيضاً تحكيم للقانون الإلهي، وليست ديكتاتورية، وكما كان أمير المؤمنين تابعاً للقانون، كذلك الفقيه الذي ينوب عنه وينتخب لإمامة الأمّة منفّذ للقانون وتابع له:

«إنّ ذلك الفقيه الذي ينصَّب لقيادة الأمّة هو ذلك الفقيه الذي يريد

---

(١) صحيفة النور، ج١١، ص ١٧١.

(٢) نفسه، ج٧، ص ٢٠١.

كسر الديكتاتورية وتوجيه الجميع للانضواء تحت بيرق الإسلام وحكم القانون.

فحكومة الإسلام حكومة القانون، أي القانون الإلهي، قانون القرآن والسنَّة، فالحكم تبع للقانون، أي أن النبيّ ﷺ نفسه تابع للقانون، وكذا أمير المؤمنين عليه السلام نفسه تابع للقانون، ولا أحد يخالفه قيد أنملة ولا يستطيع ذلك»[1].

٣ ـ حكم العدل

من المظاهر الجليَّة لحكم الإمام علي عليه السلام والتي تمَّ التأكيد عليها والتَّوصية بها مراراً، في خطب الإمام الخميني رحمه الله، العدل، فحكم الإمام علي عليه السلام حكم العدل.

إن أصل هذا المظهر، في الأساس، هو ذلك العنصر الإلهي والإنساني المضيء، فإن تلألؤ اسم الإمام علي عليه السلام وعمله وحكمه في التاريخ إنّما هو بسبب الالتزام بهذا الأصل والإصرار على تنفيذه، فاسم علي عليه السلام والعدل وجهان لمعدن واحد، وحكم علي يعني عدل علي عليه السلام.

فعلي عليه السلام مظهر للعدل الإلهي ومجسّد له.

فالإمام علي عليه السلام، وفي سبيل إحقاق الحق والعدل، رضي بتولّي زمام الحكم بعد مقتل الخليفة الثالث. وقد رفض أطماع أمثال طلحة والزبير في إدارة بعض مراكز الحكم، كما رفض إعطاء أقرب المقرَّبين له من أقربائه وأنصاره أي شيء من دون استحقاق.

وعندما تصرّف ابن عمه عبدالله بن عبّاس بأموال بيت المال بدوافع

---

(١) صحيفة النور، ج١٣، ص ١٨٣.

سوَّغتها له نفسه، أمره بإرجاع الأموال، وخاطبه عبر رسالة شديدة قائلاً فيها: «**فاتقّ الله واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنك إن لم تفعل ثم أمكنني الله منك لأعْذِرنَّ إلى الله فيك، ولأضربنكَّ بسيفي الذي ما ضربت به أحدا إلا دخل النار، ووالله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت، ما كانت لهما عندي هوادة، ولا ظفرا منيّ بإرادة، حتى اخذ الحق منهما، وأزيح الباطل عن مظلمتهما**»[1].

ولا عجب من صاحب هذه الشخصية التي هي محور العدل ومظهر الإنصاف إذا ما واجه أخاه عقيلاً ـ عندما ألجأته ظروفه الصَّعبة وضيق اليد وفقره واصفرار وجه أولاده من الجوع إلى أن يطلب مزيداً من بيت المال ليرفِّه عن أولاده ـ بأشد المواجهة، وأحمى له حديدة وقرّبها منه، ووصف ذلك في خطبة له: «**والله لقد رأيت عقيلا وقد أملق حتى استمَاحنَي من برُكّم صاعا، ورأيت صبيانه شعُثَ الشعُور غبرْ الألوان من فقرهم، كأنمّا سوُدِّتَ وجوههم بالعظلْم، وعاودني مؤكدًا وكررَّ عَلي القول مردداً، فأصغيت إليه سمعي، فظنَ أني أبيعه ديني وأتبعَ قياده مفارقا طَريقتي، فأحميت له حديدة، ثم أدنيتها من جسمه ليعتبر بها فضج ضجيج ذي دنفَ من ألمها، وكاد أن يحترق من ميسمَها. . . ، والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصَي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلته، وإن دنياكم عندي لأهون من ورقة في فم جرادة تقضمها. . .**»[2].

حقاً إن أمير المؤمنين هو العدل المطلق، ولا يمكنه أن يتهاون مع الظلم والإجحاف. في حديث له مع الشهيد محمد علي رجائي، الرئيس

---

(١) نهج البلاغة، قسم الرسائل، ٤١.

(٢) نهج البلاغة، الخطب، ٢٢٤.

الثاني في إيران بعد انتصار الثورة، وأعضاء وزارته، أوصى الإمام الخميني رحمه الله هؤلاء بالاقتداء بسيرة الإمام علي عليه السلام ومنهجه في الحكم قائلاً:

«... تصوّروا في الوقت الذي كان أمير المؤمنين عليه السلام ، حسب الفهم العام، يرأس دولة كبيرة جداً ـ من الحجاز إلى مصر والعراق وإيران في ذلك الوقت ـ كيف كانت حاله وكيف كان تعامله مع الناس وما هي توصياته لعمّاله في الأمصار والأمراء والحكام الذين كانوا ينوبون عنه في أطراف الدولة الإسلامية، وكم هي توصيات مهمة، طبعاً لا نستطيع أن نكون كما كان عليه أمير المؤمنين عليه السلام ، لكن باستطاعتنا أن نكون شيعة له نقتدي به في أعمالنا وسلوكنا. فكل غايته عليه السلام في الحكم كان الله تعالى.

في الحقيقة لم تكن الدنيا ولا الرئاسة تعني شيئاً في نظره، ولا قيمة لها عنده إلاّ بالمقدار الذي يستطيع فيه إقامة العدل وإحقاق الحقّ بين الناس. فلم يعمل لأجل الرئاسة أو الخلافة إلاّ بهذا الهدف، أي إقامة الحدود والعدل بين الناس. فعلينا أن نتعلّم من هؤلاء المعصومين ونعتبر بسيرتهم ونعمل بمنهجهم بالقدر الذي نتمكن منه»[1].

وقال في موضع آخر: **«إن ما جاء في رواياتنا من التعظيم والتكريم ليوم الغدير لم يكن من باب أهمِّية الحكم، فالحكم هو ما عبّر عنه أمير المؤمنين عليه السلام لابن عباس بأن الإمرة عليهم لا تعدل عنده قدر نعل إلاّ أن يقيم حقاً»**[2].

نعم إن تقييم علي عليه السلام للحكم إنما هو من باب كونه وسيلة

---

(١) صحيفة النور، ج١٣، ص ٧١.
(٢) نفسه، ج٢٠، ص ٢٨.

لإقامة الحق ودفع الباطل، وإلاّ فالحكم بمجرّده لا قيمة له. «... **قال الإمام علي عليه السلام في شأن الإمرة والحكم لابن عباس عندما دخل عليه في طريقه إلى قتال أهل البصرة بذي قار، وهو يخصف نعله: ما قيمة هذا النعل؟ قال ابن عباس: لا قيمة لها. فقال عليه السلام: والله لهي أحبّ إليّ من إمرتكم، إلا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلا»**[1].

يشير الإمام الخميني إلى خطبة خطبها الإمام علي عليه السلام يبيّن فيها سبب قبوله الحكم، وهو قوله: «**لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألاّ يقارّوا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم...**»[2]. **هكذا يستدل الإمام علي عليه السلام**. وتكليف الفقهاء في وقتنا هذا هو الاستمرار على هذا النهج في سبيل إقامة الحكم الإسلامي وإحقاق الحق وإقامة العدل.

وقد عبّر الإمام الخميني عن ذكرى مولد أمير المؤمنين عليه السلام بأنّه يوم مولد العدل، وقد أكد على أهمية الاقتداء بسيرته عليه السلام في حديثه بمناسبة افتتاح مجلس الشورى الإسلامي في إيران، والذي صادف افتتاحه يوم ذكرى مولد أمير المؤمنين عليه السلام، قال رحمه الله: «**إن افتتاح مجلس الشورى الإسلامي في يوم ولد العدل فيه، أي يوم ولادة علي بن أبي طالب عليه السلام، الشخص الذي يعدّ مجسّداً للعدالة في أبعادها جميعها، والرجل الأعجوبة في هذا العالم، فلم يأت أحد بمثل ما جاء به علي عليه السلام، أو يفوقه، منذ ابتداء العالم وإلى يومنا هذا سوى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ونحن نتفاءل بالخير من هذا الاقتران (بين افتتاح مجلس الشورى الإسلامي وذكرى مولد علي بن أبي طالب عليه السلام)، ونعتقد أنّ**

(١) صحيفة النور، ج٢٠، ص٢٨.
(٢) نهج البلاغة، قسم الخطب، ٣.

على السَّادة في مجلس الشورى الاقتداء بسيرة هذا الرجل العظيم واعتماد منهجه في الحياة»[1].

فهذا التَّأكيد كله على مسألة العدل إنما هو لأن الحكم من دون إقامة العدل لا يدوم، ولأن النَّاس لا يخضعون للقوانين التي ليست مطابقةً للإنصاف والعدل، ونتيجة لذلك سوف لا ينصرون ذلك الحكم، وبالتالي ستتهيَّأ الأرضية لسقوط ذلك النظام وتلاشيه.

فالحريّة، والمساواة أمام القانون، والعدل، ثلاثة أصول مهمة وقيّمة كان حكم الإمام علي عليه السلام يستند عليها، والآن الجمهورية الإسلامية في صدد الاعتماد عليها أيضاً. قال الإمام الخميني رحمه الله: **«نحن نريد تطبيق العدل الإسلامي في هذه الدَّولة، الإسلام الذي لا يقبل التعدّي على الآخرين حتى لو كان على امرأة يهودية معاهدة، ذلك الإسلام الذي يعبّر عنه أمير المؤمنين عليه السلام عندما يسمع أن جيش معاوية بلغ الأنبار واعتدى على الناس وسلب أموالهم وحلي نساءهم: فلو أن امرأً مسلما مات من بعد هذا أسفا ما كان به ملوما، بل كان به عندي جديرا. الإسلام الذي يعلوه العدل، ويفتقد فيه الجور والظلم، الإسلام الذي يتساوى الرجل الأولّ فيه مع باقي الناس أمام القانون»**[2].

٤ ـ حُسن التَّعامل مع النَّاس

من الخصائص المهمَّة والبارزة في حكم الإمام علي عليه السلام حسن التَّعامل مع الناس ومداراتهم بالمعنى الحقيقي للكلمة، فالحكم الذي تسلّمه الإمام عليه السلام، بعد تلك المدّة الطويلة من حكم الخلفاء الثلاثة،

---

(١) صحيفة النور، ج١٢، ص ١١٥.

(٢) نهج البلاغة، قسم الخطب، ٢٧.

وبعد خمس وعشرين سنة من الصبر، وفي العين قذى وفي الحلق شجىً، يرى تلك الأحداث الصعبة والمريرة وبالأخص السنوات الأخيرة، إنما كان بعد ازدحام الناس عليه وإصرارهم قال عليه السلام: «**فما راعني إلاّ والناس كعُرف الضبُع إليّ، ينثالون عليّ من كلّ جانب، حتى لقد وطئ الحسنان، وشقّ عطفاي، مجتمعين حولي كربيضة الغنم**»[1].

ولم يرَ الإمام علي عليه السلام بُدّاً إلاّ القبول: «... **لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر..**»[2].

فالحجَّة قد قامت بوجود النَّاصر والمبايع فليس له إلاّ القبول، وهذا الحكم هو الوحيد، بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، الذي قام على أساس إرادة الناس وبيعتهم الشاملة له، وعلانيَّة أمام أنظار الجميع.

وفي هذا الحكم، كان الجميع متساوين في الحقوق، فالحريّة في إبداء النَّظر والعقائد كانت على أوسع نطاق، ولا يتعرَّض لأحد ما لم يدخل في الفتن وإثارة الاضطرابات، فالإمام علي عليه السلام كان يعطي مخالفيه أسهمهم من بيت المال، ولا يقطع حقّهم منه، ويلجأ إلى إرشادهم ورفع الشبهات عنهم، وكان عليه السلام يوصي عمَّاله في الأمصار ورجاله في الحكم بمراعاة الناس، ولعلّ عهده إلى مالك الأشتر عندما ولاّه مصر يعد من الرسائل المليئة بالأوامر والآداب المهمة في شأن حقوق المواطنين ومراعاة الطبقات المختلفة من الناس، وبالأخص الطبقة الفقيرة والمُعدمة، وكذلك بيّن الإمام عليه السلام ما للناس من حقوق وما عليهم من واجبات، وما للوالي من حقوق وما عليه من التزامات لا بد من إجرائها.

---

(١) صحيفة النور، ج٩، ص ٤٢.

(٢) نهج البلاغة، قسم الخطب، ٣.

وقد بيّن عليه السلام الحكمة في زهده الذي لا نظير له قائلاً: «... **إن الله تعالى فرض على أئمة الحق أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبيّغ بالفقير فقره**»[1].

وفي رسالة له عليه السلام إلى أحد عمّاله (وهو عثمان بن حنيف) بيّن له أدب الحاكم ووبّخه على بعض أعماله:

«... **هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جشعي إلى تخير الأطعمة، ولعل بالحجاز أو باليمامة من لا طمع له في القرص، ولا عهد له بالشبع**...»[2].

ولقد أشار الإمام الخميني رحمه الله إلى هذا القسم من الرسالة في حديثه: «**إن الشّخص الذي كان على رأس الحكم كان في معيشته يتساوى مع أضعف الناس وأفقرهم، فهو يقول: لعلّ في الحجاز، أو في اليمامة، من هو جائع ولا طمع له في القرص، ولا يستطيع أن يوفّر لنفسه حياة هنيئة، ولذا لا بد لي من المعيشة مثله، أي الاكتفاء بالقرص والقليل من الملح، هكذا كان حاكمنا، ومن الواضح أنّنا نحن لا نستطيع أن نجاريه في هذا، وهو** عليه السلام يصرح بذلك قائلاً: «**ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد**»[3].

تتمثل مهمّة الحكم في أن يعمل النِّظام في سبيل خدمة الناس وتوفير ما يحتاجونه.

وفي الأساس قد يُطرح السُّؤال عن طبيعة العلاقة بين نظام الحكم

---

(١) نهج البلاغة، قسم الخطب، ٣.

(٢) نفسه، قسم الخطب، ٢٠٠ يتبيّغ: يهيج.

(٣) نفسه، قسم الرسائل، ٤٥.

وبين الناس في حكم الإمام علي عليه السلام وفي فكر الإمام الخميني رحمه الله. وهذا جوابه واضح وصريح، وهو: يجب على نظام الحكم أن يكون في خدمة الناس وتحقيق مصالحهم، ففي نظر الإمام الخميني رحمه الله أنّ أهم تكليف لنظام حكم يعتمد الناس قاعدة له هو أن يرى نفسه خادماً للمجتمع، ويسعى في سبيل توفير ما يحتاجه الناس، ولا يقتصر على تحقيق أهدافه ومآربه الخاصة.

فالحكم، في نظر الإمام الخميني، وسيلة وأداة لتوفير ما يحتاجه الناس وخدمتهم وتربيتهم وهدايتهم وتحقيق العدل بينهم وإيصال البشرية إلى السعادة الدائمة. يقول الإمام الخميني رحمه الله من خلال الإشارة إلى الحوار الذي دار بين الإمام علي عليه السلام وبين ابن عباس بشأن قيمة النعل الذي كان يخصفه الإمام وأنَّه عليه السلام كان يفضله على إمرة الناس ما لم يُقم حقاً ويدفع باطلاً، فالحكم ليس غاية في نفسه، وإنما هو وسيلة تكون له قيمة ما دامت غايته نبيلة: **«فعلى الفقهاء العدول أن يتحيّنوا الفرص وينتهزوها من أجل تشكيل حكومة رشيدة يراد بها تنفيذ أمر الله وأحكامه، وإقامة النظام الإسلامي العادل، وإن كان ذلك يحمّلهم جهوداً ومساعي غير يسيرة، ولا عذر يقبل في ذلك، لأن تولّي الفقيه لأمور الناس نفسه، وبالقدر المستطاع، يمثل انصياعاً لأمر الله، وأداءً للتكليف الشرعي»**[1].

وقال أيضاً: **«فالحكومة في النِّظام الإسلامي هي في خدمة الشعب، ولا بدّ لها من ذلك»**[2].

- **«الأفضل عندي أن تسمّوني خادماً من أن تسمّوني قائداً، فالقيادة**

(1) صحيفة النور، ج٥، ص ١٥٠.
(2) ولاية الفقيه، ص ٧٠.

ليست هي الغـايـة، بل الغاية خدمة الناس، فإسلامنا أملى علينا وجوب خدمة الناس»[1].

«ونأمل أن يكون قد تحقَّق في بلدنا مظهر، ولو بالقدر اليسير، من مظـاهـر ولايـة علـي بـن أبي طالب عليه السلام، ولا بدَّ لنا من الانتباه وعدم الاكتفاء بالتظاهر والشعارات، فهذا ليس مطلوباً، فنظام الحكم لا بدَّ له من الاهتمام بالمحرومين كما كان علي عليه السلام يهتم ويسعى لأجلهم. . . فنظام الحكم الذي يتولّى أمير المؤمنين لا بد له من أن يكون كذلك»[2].

يقول الإمام الخميني رحمه الله في شأن تعامل أمير المؤمنين عليه السلام مع النـاس وخدمته لهم: «إن الحاكم الإسلامي هو ذلك الحاكم الذي كان يـأتـي إلـى مسجـد المـدينـة الصغير، ويجتمع مع الناس، وينصت إلى كـلامهـم، وكـذلك بـاقي مسؤولو النظام يجتمعون مع الناس بمختلف طبقاتهم، وكان اختلاطهم مع الناس بدرجة عندما يأتي الغريب لا يعرف من ظاهرهم من هو حاكم البلد ومن هم مسؤولي النظام ولا يميّزهم من عامة الناس، فاللباس يتشابه وتعاملهم مع بعضهم بعضاً لا يختلف، وكان استتباب العدل والقانون بدرجة لو أن فرداً من عامة الناس وأفقرهم ادّعى على الشخص الأوّل في البلد له لدى القاضي لاستدعى ذلك القاضي حاكم البلد، وكان الحاكم يستجيب له ويحضر مجلس القضاء. . . »[3].

فالإمام علي عليه السلام لم يظلم الناس كي يخاف الانتقام منهم: «في الـوقت الـذي كان أمير المؤمنين يحكم بلداً يفوق في مساحته أضعاف مساحة إيران، بلداً يشمل الشام ومصر والحجاز والعراق وإيران واليمن،

---

(١) صحيفة النور، ج١٠، ص ١٢٦.
(٢) نفسه، ج٥، ص ٢٣٨.
(٣) نفسه، ج١٨، ص ١٥٨ و١٥٩.

كـان عليه السلام مثـل بـاقي النَّاس في رواحه ومجيئه ومعاشرته لهم، فكان معهم لأنـه لا يخـافهـم، فلم يكن ظالماً لهم كي يخافهم، ولم يرتكب مخالفـة مـا كي يخاف عقابها، بل كان يعمل لأجل الناس وكان الناس يعدونه حامياً لهم»[1].

فلا معنى للاستبداد والديكتاتورية في مثل هذا الحكم: «إنّ حكماً إسلامياً مثل حكم الإمام علي بن أبي طالب لا تنشأ فيه ديكتاتورية، إنه الحكـم الـذي قـام على أساس العدل، والحاكم فيه لا يتميّز في عيشه وأكله وشربه عـن سائر الناس، بل عيشه أقلّ وأضعف منهم، فأولئك لا يستطيعون العيش مثله، فلم يُشبع عليه السلام نفسه حتى من خبز الشعير، كان يأكل لقيمـات مع قليل من الملح ويكتفي بذلك. فهل من الممكن لهذا الحـاكـم أن يكـون دكتاتوراً؟ فالدكتاتورية لأجل أي شيء؟ فليس هناك ترف أو تجمّل وإسراف كي يستبدّ الحاكم لأجله»[2].

المسألة التي لا يمكن غضّ النظر عنها هي أن أمير المؤمنين عليه السلام وظّـف نفسـه، وبـذل كـل جهـده، لأجل خدمة الناس والمجتمع، إلاّ أنّهم، وللأسف، لم يثمِّنوا هـذه الجهود ولم يقدّروا ذلك، ولقد أبدى أمير المؤمنين عليه السلام شكواه مراراً من سلوكهم هذا قائلاً: «... ليس أمري وأمركم واحداً، إني أريدكم لله، وأنتم تريدونني لأنفسكم..»[3].

وأحيانـاً كـان يقـول: «... ولقـد أصبحـت الأمـم تخـاف ظلـم رعاتها، وأصبحت أخاف ظلم رعيتي...»[4].

---

(١) صحيفة النور، ج٣، ص ٨٤.

(٢) نفسه، ج٧، ص ٢٦٠.

(٣) نفسه، ج١١، ص ٣٧.

(٤) نهج البلاغة، قسم الخطب، ١٣٦.

وهذا القلق إنما كان بإزاء أولئك الوصوليِّين الذين لم يعرفوا قدر أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يكن في مخيّلتهم سوى حب الرئاسة والتسلّط على الناس والانقياد للأهواء والمظاهر الدنيوية الكاذبة.

وجميع تلك الأحقاد التي كانوا يكنّونها للنبي صلى الله عليه وآله أبدوها من بعده للإمام علي عليه السلام: «**كل حقد حقدته قريش على رسول الله صلى الله عليه وآله أظهرته فيَّ وستظهره في ولدي من بعدي**»[1].

كان الإمام الخميني يرى، لدى مقارنته بين الناس زمن الإمام علي عليه السلام وبين الشعب الإيراني الوفي، أن الشعب الإيراني المسلم اليوم أفضل من أولئك الذين عاصروا أمير المؤمنين: «**أنا أصرّح، وبكل اعتزاز، بأنّ الملايين من الشعب الإيراني اليوم هم أفضل ممن كان في الحجاز على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ومن كان في الكوفة على عهد أمير المؤمنين والحسين بن علي عليه السلام، هذا الشعب المليء بالحب والولاء لأهل البيت عليهم السلام في الوقت الذي لم يعاصروا فيه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ولم يعاصروا إماماً معصوماً من الأئمة عليهم السلام، وهذا من مظاهر التوفيق والنجاح في الأبعاد المختلفة للنظام، والإسلام يفتخر بأن له مثل هؤلاء الأبناء**»[2].

وفي ختام وصيّته طلب الإمام الخميني رحمه الله من أبناء شعبه أن يعذروه في ما قد عدّه تقصيراً منه في ما يخصّ خدمتهم.

هذا في حين كان الإمام علي عليه السلام يشكو إلى الله:

«**اللهمّ إني قد مللتهُم وملّوني وسئِمتهُم وسئِموني، فأبدِلْني بهم خيرا منهم وأبدِلْهُم بي شرّاً...**»[3].

---

(١) نهج البلاغة، قسم الخطب، ٩٧.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي، ج٢، ص ٣٢٨.

(٣) وصية الإمام الخميني، ص ١٢.

٥ ـ حكم الإمام علي عليه السلام حكم العلم والهدى

من الخصائص والمظاهر التي اتصف بها حكم الإمام علي عليه السلام والتي أضفت على المحبّين دفئاً ونوراً، وألجأ الأعداء إلى الاعتراف بها، هي خصيصة العلم والهدى في هذا الحكم المبارك.

لقد جعل الإمام علي عليه السلام الحكم وسيلة لهداية الناس، وأداة لنشر الثقافة الإسلامية وتعليم المفاهيم القرآنية وسيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

فكان عليه السلام رجل العلم وباب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن الناطق، وكان يصف نفسه قائلاً: «**ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليّ الطيّر**»، وقال أيضاً: «**علمّني رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم **ـ في اللحظات الأخيرة من عمره الشريف ـ ألف باب من العلم ينفتح من كل باب ألف باب**».

كان الإمام علي عليه السلام أقرب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، تربّى في حجره، وكان يقول عن نفسه: «**أنا من رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم **كالعضد من المنكب، وكالذراع من العضد، وكالكفّ من الذراع، ربانّي صغيرا، واخاني كبيرا، ولقد علمتم أني كان لي منه مجلس سر لّا يطلّع عليه غيري**»[١].

قال الإمام الخميني رحمه الله في هذا الصّدد: «**أيّ شخص يمكن له الافتخار بأنّه ترعرع وتربّى من صغره وإلى اخر لحظات عمر الرسول** صلى الله عليه وآله وسلم **في أحضان الوحي والرسالة، وعلى يد حامل الوحي ومبلغّ الرسالة سوى علي بن أبي طالب** عليه السلام **الذي تجذرّت فيه تعاليم الرسالة وهداية الوحي الإلهي**»[٢].

---

(١) نهج البلاغة، قسم الخطب، ٢٥.

(٢) شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد، ج٢٠، ٣١٥ و٣١٦.

في علي بن أبي طالب حصراً كان هذا الافتخار، وقد صرّح عليه السلام مراراً في خطبه وحديثه: «**سلوني قبل أن تفقدوني**»، فأشار عليه السلام إلى قصور أبناء زمانه عن تلقّي ما يحمله من علوم ومعرفة، كما ذكر ذلك لكميل بن زياد يشكوه همه: «**إن هَاهنا لعلما جَماً لَو أصبَتْ لَه حَمَلَة**»[1]. **وهذه العلوم التي يذكرها أمير المؤمنين** عليه السلام ليست علوم من قبيل الفقه والعرفان والفلسفة الخ.. وذلك لأنّه عليه السلام «**قد علّم تلك العلوم، ولم يكن هناك أيّ قصور فيها، فلم تكن الفلسفة أو العلوم التي بأيدينا هي المقصودة في حديثه الشريف... وذلك لأنه كان لها حَمَلة**»[2].

أمّا العلوم التي لم يجد عليه السلام لها حملة فهي أسرار الولاية والتوحيد: «**فلم يجد أمير المؤمنين** عليه السلام **فرصة ولم يجد حَمَلَة لتلك العلوم التي كان يشير إليها بـ «وإن هاهنا لعلماً جماً...» كي يعلّمهم إياها، وهي علم أسرار الولاية وأسرار التوحيد، ولأجل ذلك لا بدّ لجميع العرفاء والفلاسفة من التحسّر والتأسّف لضياع تلك العلوم وعدم تمكّنه** عليه السلام **من نشرها. وهذا بعض ممّا يتأسف عليه، وبالأخص، العلماء في هذه الحياة**»[3].

من الطَّبيعي أننا لا نستطيع تقييم المقام العلمي الرفيع الذي كان فيه أمير المؤمنين عليه السلام، وما ظهر خلال الخمس سنوات من حكمه عليه السلام إنما هو مجرد جزء محدود من ذلك الطّود الشامخ.

كانت مرحلة حكم الإمام علي عليه السلام مرحلة هداية الناس وتعليمهم بمختلف طبقاتهم، وقد بذل فيها أقصى وسعه في سبيل نشر

---

(١) صحيفة النور، ج١٤، ص ٢٢٤.
(٢) نهج البلاغة، قسم الحكم، ١٣٩.
(٣) صحيفة النور، ج١٩، ص ٧.

معارف الدِّين وطرد الجهل والضلالة وتوعية المجتمع، وقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا الصدد: «**أيهاَ الناسَ، إنيّ قد بثثت لكم المواعظ التي وعظ بها الأنبياء أممهم وأديتّ إليكـم ما أدتّ الأوصياء إلى من بعدهم**»[1]. وإن كان الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ يتأسف على ما هم عليه من عدم الاعتبار بما يعظهم وعدم استقامتهم على ما بيّـن لهـم حيث يكمـل خطبته: «... **وأدبتّكم بسوطـي فلـم تستقيمـوا وحدَوَتـُكم بالـزواجـر فلم تسَتْوَسقوا، لله أنتم أتتوقعوّن إماما غَيري يطأ بكم الطريق وَيرشدكم السبيل؟!**»[2].

نعم أولئك الذين لم ينتفعوا بكلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ ومواعظه وإنذاره لم يكن المناسب لهم سوى سوط وسيف أمثال الحجاج ويزيد وأمثالهم من الظالمين.

كان الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، في كل مكان وفي كل حين، يسعى إلى توعية النـاس وإلـى نشر المعرفة، في المسجد وفي محرابه وفي ساحة الحرب، ولقد سمع مرة بعض أصحابه في وقعة صفين يسبّون معاوية وأصحـابـه، فقـال لهم: «**إنيّ أكره لكم أن تكونوا سبابّين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول، وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبكّم إياهّم: اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننـا وبينهـم، واهـدهـم مـن ضـلالتهـم حتـى يعـرف الحقّ من جهله، ويرعوي عن الغيّ والعدوان من لهج به**»[3] قـال الإمـام الخميني رَحِمَهُ اللهُ: «**الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما كان يُسأل عـن شـيء يقف، في الوقت نفسه، ليجيبَ ولو كان في وسط المعركة، وعندما كان يُعترض عليه بأن الوقت**

---

(١) صحيفة النور، ، ج١٨، ص ١٥٣.
(٢) نهج البلاغة: قسم الخطب، ١٨١.
(٣) نهج البلاغة، قسم الخطب، ١٨١.

وقت حرب لا الجواب على المسائل، يجيب: إننا نقاتل لأجل ذلك (نشر العلم)»[1].

وعلينا الاقتداء بسيرته عليه السلام في ذلك. ويقول الإمام الخميني في هذا الصَّدد: «**فالعلم هو كل شيء ولأجل كل شيء، أمير المؤمنين عليه السلام كان يقاتل لأجل نشر العلم، يقاتل من أجل التوحيد، يقاتل من أجل نشر الفقه، فلا نتوهَّم اليوم أننا، وقد دخلنا المعترك السياسي، نترك الخوض في المسائل العلمية، أنتم أيها الشباب عليكم بطلب العلم لا بد لكم من تحصيل ملكة الفقاهة والاجتهاد، كونوا فقهاء، فالفقيه هو الذي يتأتَّى منه العمل، بالطبع الفقيه المهذّب»**[2].

يعدّ كتاب نهج البلاغة بعضاً من أحاديث الإمام علي عليه السلام وخطبه القيّمة، والذي يعبّر عنه الإمام الخميني رحمه الله بأنه الضماد والدواء لجميع المتاعب والصعوبات في المجتمع الإنساني وعبر مراحل التاريخ جميعها:

«**إنّ كتاب نهج البلاغة يعد مهبط روح علي عليه السلام من أجل تعليمنا وتربيتنا، ونحن الغافلين والمحجوبين بحجاب الأنانية، ويعد ضماداً لعلاج أوجاعنا الفردية والاجتماعية ودواءً لشفاء نفوسنا ومنظومة ذات أبعاد مختلفة، فهي تعتني بالإنسان الفرد كما تعتني بكل المجتمع الإنساني الكبير، عطاؤها مستمر منذ زمن صدورها وإلى ما يستمر إليه التاريخ في المستقبل، ولجميع المجتمعات البشرية والأمم والدول المختلفة، ومهما تعمّق فيها العلماء والمفكّرون وسبروا أغوارها»**[3].

---

(١) نهج البلاغة، قسم الخطب، ١٩٧.
(٢) صحيفة النور، ج١٢، ص ١٤٨.
(٣) صحيفة النور، ج٥، ص ١٦٨.

٦ ـ حكم الزهد

من المظـاهـر البارزة لحكم الإمام علي عليه السلام، والذي ملأ صيته آفاق العالمين، وأنار مائدة التخلّق لأولياء الله وتاريخ السلوك الإسلامي والخلق العرفاني، هو الزهد منعدم النظير والمتمثّل في الفرار من الدنيا الذي كان يتصف به أميـر المؤمنيـن عليه السلام وبالدَّرجة التي تُعْجزُ اللسان عن وصفه، وكما كان عليه السلام يقول: «**ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك**». ولم يتمثَّل هذا الزهد في حالة الانزواء والبعد عن السلطة، بل كان زهده في وقت تصدَّى فيه لرئاسة المسلمين وقيادتهم وانتصاره على الأعداء، وبصـورة لا مثيـل لهـا. وقـد احتـوى نهـج البلاغة العديد من الخطب والرسائل والحكم في الزهد وآثاره والدعوة إليه.

إنّ الخطـب التـي أظهر فيها الإمام علي عليه السلام شكواه وتظلّمه في السنوات الأخيرة من حكمه القصير تعدّ نماذج من زهد عيشه وسياسته وقيادتـه الزاهدة التي بقيت صامدة أمام الظروف المليئة بعداوات أعداء العدل والتقوى وأحقادهم.

ومـن الآثـار والنتـائـج المهمّـة لـزهـد مسـؤولـي النظـام الحـاكـم وبسـاطتهـم في العيش مشاركتهم للفقراء والمساكين في ما يحسّونه من آلام وحـرمـان، حيـث يقـول الإمـام علي عليه السلام: «**إن ٱلله جعلني إماما لخلقه، ففرض علي ٱلتقدير في نفسي ومطعمي ومشربي وملبسي كضعفاء الناس، كي يقتدي الفقير بفقري، ولا يطُغي الغني ٓغناه. . .**»[1].

وقـال أيضـاً: «**أأقنـع مـن نفسـي بأن يقال هذا أمير المؤمنين ولا**

---

(١) صحيفة النور، ج١٤، ص ٢٢٤.

أشاركهم في مكاره الدهر أو أكون أسوة لهم في جشوبة العيش»[1].
وأيضاً قال: «فوالله ما كنزت من دنياكم تبراً ولا ادخرت من غنائهما وفراً ولا أعددت لبالي ثوبيّ طمرا»[2].

واليوم، وعندما تدّعي الجمهورية الإسلامية أنّها تقتفي آثار الإمام علي عليه السلام، نحن في أشد الحاجة للاقتداء بهذه التعاليم التي بيّنها في إمكانية الجمع بين الحكومة وبين البساطة في العيش.

لقد وضعت أسس هذا النظام على ضوء نهج الإمام علي عليه السلام، ولقد أوصانا الإمام الخميني رحمه الله مراراً بالرجوع إلى أقوال الإمام علي عليه السلام والاقتداء به وبزهده والتوجه إلى القيم العليا التي كان عليها وترك الانشغال بالدنيا الفانية.

«انظروا إلى عيش أمير المؤمنين عليه السلام كيف كان، وهو خليفة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت سلطته ممتدّة على مساحة واسعة من الأرض تعادل أضعاف مساحة إيران، فمن الحجاز وإلى أفريقيا كلّها تحت يده، ولكن انظروا كيف كان يقضي يومه، وكيف يقضي ليله، وكيف كانت عبادته، كيف كان تعامله مع الناس، تعامله مع الفقراء والمحرومين، كان يخشى أن يشبع من قرص الشعير وفي أطراف دولته من يبيت ليله جائعاً لا طمع له بالقرص»[3].

وقد نُقل لنا الكثير من سيرة الإمام علي عليه السلام وزهده وفراره من الدنيا وبالأخص خلال مدّة حكمه عليه السلام، ولكن لا مجال لعرض ذلك

---

(١) بحار الأنوار، ج٤٠، ص ٣٣٦.
(٢) نهج البلاغة، قسم الرسائل، ٤٥.
(٣) نهج البلاغة، قسم الرسائل، ٤٥.

كله هنا، وسنكتفي بعرض أنموذجين من سيرته وردا ضمن خطب الإمام الخميني رحمه الله:

«إنّ أمير المؤمنين عليه السلام، على الرُّغم من أنّه كان حاكماً لدولة مترامية الأطراف واسعة (...)، كان يعيش حياته اليومية بصورة لا يتحمّلها اليوم حتى طالب العلم الفقير، فمثلاً عندما كان يريد شراء ثوب له كان يشتري ثوبين، وكان يعطي الأحسن والأجمل منهما لخادمه قنبر، والثوب الثاني كان ذا أكمام طويلة تزيد على أطراف أصابعه، فيقطع القسم الزائد بيده ويلبسه. هكذا كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في وقت كان يرأس فيه دولة عظمى كثيرة السكّان وخراجها وافر»[1].

«إن الحاكم الذي تم تنصيبه من قبل الله تعالى لأجل الأُمّة، هو ذلك الشخص الذي بعد وصوله إلى الحكم ـ بعد اجتماع الناس عنده وبيعتهم له بعد جميع تلك الفتن والانحرافات التي أعقبت وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولحد الآن ما زالت الآثار المخرّبة لتلك الانحرافات ظاهرة في الأُمّة ـ أيضاً كان يعيش حياة بسيطة للغاية بحيث لا تصل إلى المستوى الذي نحن عليه (طلبة العلوم الدينية) أو الذي عليه أولئك الكسبة العاديون.

فكان عيشه أقلّ درجة من هؤلاء.

فقرص الشعير الذي كان يتناوله في الأيام الأخيرة من عمره كان من اليبوسة بدرجة ـ وحسب ما ينقل ـ أنه لا يستطيع قطعه بيده، فكان يلجأ إلى كسره بركبته ويتناوله مع الماء، وكان يقول: ولعلّ في الحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع، أأبيت مبطاناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرّى!؟»[2].

---

(١) ولاية الفقيه، ص ٣٥ و٣٦.

(٢) صحيفة النور، ج١، ص ١٦٦.

٦ ـ الإمام علي عليه السلام والمحافظة على بيت المال

لقد أكّد الإمام الخميني على هذا الجانب المهم من حياة أمير المؤمنين عليه السلام، وطلب من مسؤولي النِّظام في الجمهورية الإسلامية الذين لهم علاقة ما ببيت مال المسلمين أن يقتدوا بسيرة الإمام علي عليه السلام في ما يخصّ التصرّف بالأموال العامة.

ذكرنا، سابقاً، أن الإمام علياً عليه السلام كان يعيش في أقصى درجات الزهد ولم يسمح لنفسه، ولا لأيّ من أقاربه وأصحابه، بالتصرّف بأموال المسلمين من دون مسوِّغ. حتى أنّه عمّم على عمّاله ما يأتي: **«أدقّوا أقلامكم، وقاربوا بين سطوركم، واحذفوا عنّي فضولكم، واقصدوا قصد المعاني، وإيّاكم والإكثار، فإن أموال المسلمين لا تحتمل الأضرار»**[(١)].

كما أن قصة إطفائه عليه السلام لشمعة بيت المال عندما جاءه طلحة والزبير لمحادثته حول بعض ما يهمّهم مشهورة جداً، وهي قصة خالدة وذات مغزى عميق، فالشخص الذي لا يسمح بالتفريط بشمعة من أموال المسلمين والتصرّف بها لأمور شخصية من المسلَّم به أنه لا يسمح للمتطاولين بأن يتصرّفوا بأموال المسلمين ونهب بيت المال، فهذه النماذج تمثل عبرة لنا في حياتنا، والعجب من أولئك الذين يختلسون الآلاف من بيت المال، ويعدّون ما أخذوه ملكاً لهم، كأنما لا يخافون المعاد، ولا يعتبرون بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام، قال الإمام الخميني رحمه الله:

«فلننظر إلى حكم أمير المؤمنين عليه السلام، وهكذا العاملون في الدوائر الحكومية ومسؤولو النظام لينظروا إلى سيرة أمير المؤمنين عليه السلام ويتفحّصوا ماذا عليهم فعله... ويروى عنه عليه السلام أنه كان يوصي

---

(١) نهج السعادة، ج٤، ص٣٠، خصال الصدوق، ص٣١٠، بحار الأنوار، ج٤١، ص١٠٥.

عمّاله بقوله: «ادقـّوا أقلامكم، وقاربوا بين سطوركم، واحذفوا عني فضـولكـم. . »، وهـذه التوصية هي للجميع، لكل من له تصرّف بأموال بيت المال وأعيانه.

هكذا كان علي عليه السلام في مسألة التصرُّف بأموال بيت المال، فهو يتحـرّج مـن أن يكتب فـي صفحة تتسع لعشرة أسطر خمسة أسطر فقط، يوصيهم بتدقيق رؤوس الأقلام كي لا تحمل من الحبر أثناء الكتابة أكثر ممـا يلـزم، وكـذا يتحرّج من أن يكتب بأقلام بيت المال وأوراقه كلاماً زائداً على الحاجة.

وكذلك ينقل عنه عليه السلام أنّه كان يدقّق في حساب أموال بيت المال علـى ضوء شمعة، وعندها جاءه شخص ليتداول معه حول قضية خاصة به، أسـرع أميـر المؤمنين إلى إطفاء الشمعة معلِّلاً ذلك بأنّها من أموال بيت المال. ومراجعتك لأجل أمر شخصي لا علاقة له بأمر المسلمين. فانظروا كيف كانت دقّته في أمور بيت المال، فما هو تكليفنا نحن اليوم وكيـف تتعامـل الحكومات مع بيت المال، وليس الأمر مختصّاً بذلك الـوقت، بل هذه الحساسية بشأن أموال المسلمين تجب مراعاتها طوال التاريخ، وعلى كل من يتصدى للحكم، وبقدر المستطاع، أن لا يتصرّف بأموال بيت المال من دون مسوِّغ.

فالكل ينتظره حساب يوم المعاد، وهناك لا بد له من الإجابة عن كل تصرّف وبأيّ مقدار كان في أموال المسلمين، فالتعدّي تقابله العقوبة والتصـرّف المنصـف والعادل يقابله الثواب الجزيل، فلا بد من الاهتمام بشأن بيت المال»(١).

---

(١) صحيفة الإمام، ج١٩، ص ٣٧٣ و٣٧٤.

حقاً كان أمير المؤمنين عليه السلام يعظّم بيت المال ولا يتحمَّل الخيانة فيه بأي شكل من الأشكال. فعندما كان يرى من بعض العمّال خيانة وتصرّفاً في بيت المال يعمد إلى توبيخه توبيخاً شديداً، ويستردّ منه جميع الأموال المأخوذة من بيت المال، حتى أن بعض ضعيفي الإيمان منهم، وفراراً من عدل أمير المؤمنين عليه السلام، لجأ، بعد خيانته، إلى معسكر معاوية.

فيروى أن «القعقاع بن ثور كان من عمّاله عليه السلام، وعندما علم أمير المؤمنين أنه تصرّف بالأموال حتى أن تزوّج امرأة وأصدقها مئة ألف درهم من بيت المال، وأحسّ هو بأن الإمام قد عرف ما صنعه خاف من العقوبة ففرّ إلى معسكر معاوية وانضم إليه[1] فأعطاه الأخير مئة ألف درهم»[2].

ويمكن التأمُّل والتعمّق في هذين الأسلوبين، فمن جهة الإمام علي عليه السلام يوبِّخ عامله القعقاع لتصرّفه بأموال بيت المال، بينما في الجهة الأخرى يعطي معاوية لهذا الخائن الأمان ويبذل له مئة ألف درهم أخرى، فمن المسلّم به أن إحدى هاتين الصورتين ليست طبقاً لما يريده الله ومخالفة لسيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، فما يريده الله ورسوله هو المحافظة على بيت المال ومراعاة الإنصاف والعدل في صرف الأموال العامة.

ومن هنا ندرك العلَّة التي لأجلها ترك بعض أصحاب الإمام علي عليه السلام الإمام ولجأوا إلى معسكر معاوية، فقد خافوا عدل علي عليه السلام لا ظلمه.

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج٤، ص ١٨٧.
(٢) نفسه، ج٢٠، ص ١٩٥.

يـرى الإمام الخميني رحمه الله أنَّ على الحكومة الإسلامية أن تراعي بيت المـال حـقَّ الـرعاية ولا تخون هذه الأمانة[1]، ويأمر هذه الحكومة بمصادرة جميع الأموال التي نهبتها عائلة الشاه ونظامه وإرجاعها إلى بيـت المـال وصـرفهـا فـي مـنـافـع المحـرومـيـن[2]. كمـا يـؤكـد الإمـام الخمينـي رحمه الله علـى المـوظفيـن وأجهـزة الأعـلام والراديو والتلفزيون الاقتـداء بسيـرة علـي عليه السلام فـي تصـرفـه بـأمـوال بيت المال والالتزام بالاحتياط وعدم الإسراف في ذلك:

«على الحكومة الإسلامية أن لا تسخّر بيت مال المسلمين لأجل تقوية هيبتهـا وتسلّطهـا، بـل لا بـد مـن صـرف أمـوال بيـت المـال فـي منفعـة المسلمين. فموظفو الوزارات عندما يدركون أنهم مستخدمون من قبل الحكومة ويرتزقون من بيت مـال المسلمين، عليهم الاهتمام برعاية بيت المـال حتـى فـي تـلـك المسـائـل التي نـوّه بها أمير المؤمنين عليه السلام ولا يستصغرونها، فالمسألة تخصّ بيت مـال المسلمين الذي يجب أن يراعى حكم الإسلام فيه.

حتى المطبوعات والجرائد والمجلات عليهم الاهتمام بهذا الشأن وعـدم صـرف الأموال وإتلاف الورق الذي هو من بيت المال في كتابة أشياء لا تفيد الشعب، وكذا مؤسسة الراديو والتلفزيون عليها أن تحتاط في عدم إتلاف الوقت والمال إلاَّ في الموضوعات التي تخدم المسلمين، فهذه الأمور جميعها هم مسؤولون عنها»[3].

ونختم الكلام هنا بتوصيات سماحة السيد القائد آية الله الخامنئي

---

(١) صحيفة الإمام، ج٣، ص ٥٠٩.
(٢) نفسه، ج٦، ص ٢٦٧.
(٣) نفسه، ج١٩، ص ٣٧٥.

ـ دام ظله ـ حيث يقول: «علينا أن نستشعر في أنفسنا بأننا خَدَم هذه الأمة ـ نستشعر ذلك بالمعنى الواقعي للكلمة لا مجرد التظاهر بذلك ـ وعلينا جميعاً، وفي أي رتبة من رتب المسؤولية كنا، أن نطرد ذلك التوهم بأن لنا الحقّ في تسخير ما بأيدينا من أموال الدولة وما نملك من صلاحيات لأجل إشباع رغباتنا وأهوائنا وملذاتنا، لنطرد ذلك كلّه. وعلى مسؤولي النظام أن يكونوا، وبحق، لأي قدوة للآخرين في صفة الزهد والبعد عن زخارف الدنيا، وحدّ ذلك هو الورع.

قال الإمام علي عليه السلام، في رسالته إلى عثمان بن حنيف، وكان عامله على البصرة يومئذ، بعد قوله: «ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه» قال: «ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد»[1].

٧ ـ الجدّية والمثابرة

تعدُّ الجدّية والمثابرة في العمل من المظاهر المتلألئة في حكم الإمام علي عليه السلام، ففي الوقت الذي كان يتصف حكمه بالزهد وعدم التعلّق بالدنيا والبساطة في العيش وحذف التجمّلات والفضول، كان يتّصف بالسعي والمثابرة، فكان حكمه يشجّع الإنتاج والتطوّر والبناء والسعي لخدمة الناس وقضاء حوائجهم، والسير بالمجتمع إلى الرفاهية والقضاء على المشكلات.

العمل على إصلاح الأرض والزراعة وغرس النخيل وشق القنوات وحفر الآبار ووقفها في سبيل الله.

فكان حكمه عليه السلام حكماً يحارب الضعف والبطالة والجهل

(١) حديث الولاية، ج٦، ص ٤٧.

والاتكـال علـى الغيـر. كـان هـذا الحاكم يقاتل الأعداء ويجاهدهم في ميادين القتال وقت الحرب، وفي الجانب الآخر، يبذل أقصى جهده في متابعة أمور النَّاس وقضاء حوائجهم وحل المشكلات الاجتماعيّة. وإذا فرغ من ذلك يتوجّه إلـى المزرعة ليغرس ويزرع، أو يتفرّغ للقضاء بين النَّاس والفصل في دعاويهم، أو يحمل الطعام وأقراص الخبز على ظهره ليوزعها على بيوت الفقراء والمساكين.

هـذا الحـاكـم هـو ذلـك الشخـص ـ حسـب وصـف الإمـام الخميني عليه السلام له ـ الذي بعد أن تمت بيعته من قبل جماهير الناس حمل معولـه وذهـب ليعمـل كمـا يعمل أي عامل آخر بلا فرق، فيحفر الآبار ويغرس الأشجار ويسقـي النخل، حتى كان لا يستنكف من إصلاح نعله بيده، وبذلك علّمنا درساً في الاكتفاء الذاتي وغنى النفس وعزّتها.

ولم يكن عمل الإمام عليه السلام هذا خاصاً بمرحلة إبعاده عن الحكم بعـد الـرسـول صلى الله عليه وآله، بـل كـان هـذا ديدنه قبل ذلك وبعده عندما تصدّى للخلافة وقيادة المجتمع، بعد بيعة الناس له. يقول الإمام الخميني رحمه الله:

«إنّ علـي بـن أبـي طالب عليه السلام، وهو رجل الإسلام الثاني، كان يعيش عاملاً يحفر القنوات، ويجـري فيهـا المياه، ولكن لا يعمل ذلك لمنفعته الشخصية، بل كان يكمل عمله ثم يُوقف تلك القناة أو البئر في سبيل الله للمساكين والفقراء. فكان يعد شخصاً عاملاً يعمل لأجل كسب عيشه وفي الوقت نفسه يشق القنوات بيده ويقفها في سبيل الله.

ويـروى أنّـه عليه السلام فـي الـوقت الـذي بويع فيه بالخلافة من قبل الجماهير، وبعد إتمام البيعة، حمل معوله وذهب ليعمل»[١].

---

(١) صحيفة النور، ج١٦، ص ١٤٢.

من المسلّم به أن المصاعب التي كانت تواجه حكم الإمام علي عليه السلام أكثر من تلك المصاعب التي واجهت غيره في مراحل حكمهم، إلا أن أمير المؤمنين عليه السلام كان رجل المصاعب والأزمات، وبتعبير الإمام الخميني رحمه الله: «**كان جامعاً للأبعاد المختلفة، فمنذ أن جرّد سيفه من غمده للجهاد لم يرجعه فيه إلى آخر عمره**»(١).

كان رجل الجهاد والسعي والمثابرة لإنجاز التكاليف، يسعى لإعلاء كلمة الإسلام وهداية البشرية ورقيّ المجتمع مادياً وفكرياً.

لقد تحمّل الإمام علي عليه السلام، في مرحلة حكمه، المصاعب والأزمات الثقيلة من أجل إقامة العدل وإماتة الباطل، جدّ واجتهد لكي تكون أحكام الله، عز وجل، هي الحاكمة في المجتمع، وحتى يعيش المسلمون في اطمئنان وأمان، وحتى غير المسلمين لا يصيبهم ظلم وجور. إن حكم الإمام علي عليه السلام لم يكن حكماً لرفاهية الحاكمين والمسؤولين، لم يكن حكماً للامبالاة والوصولية وطالبي الراحة:

قال الإمام الخميني رحمه الله: «**إن المشكلات التي واجهت الإمام علي عليه السلام كانت أكثر مما يواجهنا من مشاكل، والصعوبات التي جابهته أكثر مما يعترضنا من مصاعب، كان عليه السلام يواجه المشاكل حتى من قبل أصحابه الذي كانوا معه، فأولئك الذي وقفوا أمامه وجرّدوا سيوفهم في وجهه في صفّين كانوا من جيشه وأتباعه، كانوا من أنصاره ومؤيديه، ولعل المشاكل التي واجهته من قبل أتباعه ومعسكره أكثر من المشاكل التي سبّبها الآخرون له**»(٢).

---

(١) صحيفة الإمام، ج٢٠، ص ٢٢.
(٢) صحيفة النور، ج٨، ص ٨٩.

أولئك الأتباع والمؤيدين هم الذين أرادوا الحصول على الأموال والمناصب من دون أن يجهدوا أنفسهم، إلاّ أنّ الإمام علياً عليه السلام لم يُتح لهم الفرص لتحقيق مآربهم.

وغالباً نرى أن الحكومات توفّر لرجالها ومسؤوليها أجواءً خاصة من الرفاهية وتفضّلهم بإمكانيات مادية عالية نسبياً إلاّ الإمام علي عليه السلام، فقد كانت «**مرحلة خلافته وحكمه للناس أصعب وأثقل عليه بكثير من تلك التي قبلها وحتى أثقل من الأيام التي قضاها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ميادين الجهاد؛ حيث كان البطل الأوّل فيها، فأيام خلافته كانت مليئة بالمشاكل؛ وذلك لأنه تصدّى لأمور كبيرة، علاوة على ما كان يؤدِّيه من واجبات، كان قليل المؤونة، ومع ذلك فإنه قاوم وجاهد لنشر الإسلام**»[1]. وعلى هذا لا بدَّ لأتباع أمير المؤمنين عليه السلام من المثابرة والسعي بقدر الإمكان في مجالات الحياة جميعها.

ولا شك في أن مثل حكم الإمام علي عليه السلام لا يمكن تحقيقه وإيجاده إلاّ بالمثابرة والاجتهاد، فحكم الإمام علي عليه السلام هو حكم الشخص الذي كان يحفر الآبار والقنوات والجداول ويغرس النخيل ويسقيه، ينقل المؤونة والطعام على عاتقه ليلاً إلى بيوت المعوزين، يدخل إلى السوق بنفسه، كما أنّه يجلس على دكة القضاء ليقضي بين الناس بالحقّ، وفي الحرب تراه الأكثر ضرباً بالسيف، وفي السِّلم يكتب الرّسائل إلى عمّاله ورجاله وحتى لأعدائه ينصحهم فيها، يخطب بين الناس ليوضح لهم ما عليهم من تكاليف، ويعلِّمهم معالم دينهم، يصلي الجماعة والجمعة في الناس ويخطبهم فيها، كان أحياناً يصعد مئذنة المسجد ليؤذّن في

---

(١) صحيفة النور، ج١٤، ص٢٠٠.

الناس. يعود المرضى، ويقيم الحدود بيده، يجلس مع أعوانه وأصحابه ويشاورهم في الأمور، يعمل على حلّ مشكلات الناس بنفسه. يصغي إليهم ويقرأ رسائلهم، يدسّ العيون والمفتشين في المحافظات والمدن علناً وسرّاً ليخبروه عن أوضاعها، يجيب عن المسائل الشرعية التي يسألها الناس ويبيّن الحلال والحرام، يصدر الأوامر الإدارية والتعليمات لعمّاله، كان يتابع مصارف بيت المال دوماً ويشرف على المحاسبة بنفسه، ويحول بين الإسراف والتبذير فيه، يحاسب المقصّرين ويذكّر المنحرفين من عمّاله وينصحهم، وأحياناً يوبّخهم ويهدّدهم، ويثيب المخلصين والصالحين منهم ويودّهم حتى أنه كان يبكي ويذرف الدموع على فراقهم.

كان لا يقرّ في مكان واحد، فهو دوّار بحسب ما يقتضيه منه التكليف وأداء الواجب، فمن مكة هاجر إلى المدينة، ومن المدينة إلى ساحات القتال، من المدينة إلى اليمن، ومن اليمن رجع إلى المدينة، ومن المدينة إلى البصرة والكوفة، ومن الكوفة إلى صفّين لقتال طاغية الشام، فمن رأى عليّاً ساكناً بلا عمل خلال الستة عقود من عمره الشريف؟

نعم، كان حكم الإمام علي عليه السلام يتميّز بالعمل والسعي والجدّية والمثابرة في أداء التكاليف والواجبات ومتابعة الأعمال. فلنسمع من الإمام الخميني ماذا يقول عن الإمام علي عليه السلام:

«على الإنسان أن يلاحظ ويمعن النظر في نهج أمير المؤمنين عليه السلام في الحياة، بساطته في عيشه كيف كان يحيا سواء في حياته الشخصية أم مع المجتمع، وليتفكر الإنسان حالاته عليه السلام، ولينظر كم أتعب نفسه في نصرة الإسلام ولاقى من المصاعب والجراح والعطش في سبيل الله»(١).

---

(١) صحيفة النور، ج١، ص ١٢٣.

ولنسمع من حديث القائد الخامنئي حول الإمام علي عليه السلام:

«إنّكم لا ترون في حياة الإمام علي عليه السلام يوماً واحداً بلا عمل، فالإمام كان دائماً في عمل وسعي وكلّ ما عمله كان خالصاً لله وفي سبيل نصرة الإسلام. ففي مكّة كان جندياً مطيعاً للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مضحيّاً في سبيله، ففي الوقت الذي ترك الجميع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحيداً آمن به علي عليه السلام وظلّ ملاصقاً له، وفي الوقت الذي لم يكن يتجرأ أحد على أن يعلن إسلامه ونصرته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كان عليه السلام يجهر بإسلامه وإيمانه بالرسول ونصرته ويوصل نداء الإسلام إلى كل الأرجاء، وفي الوقت الذي كان الكلّ فيه يخافون سطوة قريش كان همّه الوحيد حماية النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فهو الّذي تطوّع للنّوم في فراش النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفديه بنفسه، وهو الذي قاسى المصاعب وحمل على ظهره طوال ثلاث سنوات الخبز والتمر والطعام الذي كان يحصل عليه من هنا وهناك ويهيِّئه ليوصله إلى شعب أبي طالب؛ حيث كان النبيّ ومن آمن به يقاسون الجوع والحصار، ولا تهمه وعورة الأرض.

وهو الذي بقي في مكة بعد هجرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم رغم الأخطار التي كانت تحيق به؛ وذلك ليؤدي ما كان على الرسول من قروض ويُرجع ما كان عنده من أمانات إلى أصحابها، كما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم «وأنت تقضي دَيني وتنجز عداتي»، ثم صحب باقي أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في سفره إلى المدينة، وهو الذي جرّد سيفه منذ أوّل يوم قاتل فيه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الأعداء ولم يرجعه إلى غمده حتى آخر غزوة. ولم يقل علي عليه السلام إني قد خضت الحروب وقاتلت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولي من العمر ثلاث عشر سنة والآن وقد كبرت فليقاتل غيري. ولم يقل يوماً: إني كافحت وثابرت وعملت الكثير وتحمّلت الكثير فليعمل اليوم غيري. ولم يقل:

إنّي ونتيجة لما عملت من أعمال لا بد من أن يكون لي سهم في الحكم ولا يمكن أن أُبعد عن المناصب. فالحكم في نظره هو حكم الإسلام فليس الحكم منصباً يُسعى لأجله.

فكان عليه السلام يعمل دائماً ويثابر في عمله، وحتى بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، عمل وفي كل وقت ما كان يعدّه تكليفاً وبكل إخلاص، فعندما كان التكليف أن تبرز فاطمة عليها السلام أمام الأنصار والمهاجرين في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمح لها بذلك، وعندما كان تكليفه أن ينقطع عن الناس بقي في بيته، وفي الوقت الذي كان عليه الذهاب إلى المسجد حمل رداءه وذهب، وعندما استشاره الخلفاء في أمور السياسة والحكم والقضاء... الخ، كان يبدي لهم الرأي وبكل إخلاص وصدق، وفي الوقت الذي كان تكليفه تربية الناس وتعليمهم عمل ذلك.

وما يقال من أن علياً عليه السلام كان جليس البيت مدّة طويلة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن بمعنى أنه ترك العمل والسعي إلى خدمة الناس ونصرة الإسلام، بل لم يهدأ علي عليه السلام، طوال حياته، لحظة عن العمل في سبيل الله ونصرة الحق وهداية المجتمع إلى حكم الله، ولم تأخذه في الله لومة لائم، مهما كلّفه ذلك من متاعب وتضحيات، ولم يأت، ولن يأتي، وإلى آخر الدنيا، من يضاهي علياً عليه السلام في عمله وجهاده، فيا شيعة علي عليه السلام، ويا محبّي علي عليه السلام من الشيعة والسنّة، ويا أيّها المسلمون في الأرجاء الإسلامية، هذا هو الإمام علي عليه السلام تلميذ النبي صلى الله عليه وآله وسلم الأمثل، ومعلّم القرآن الكبير، يدعونا جميعنا إلى العمل والمثابرة والجدّية والجهاد، يدعونا قولاً وعملاً إلى ذلك، وعلينا الاقتداء به. ولا يمكن الاعتذار عنه بأننا لا نستطيع ذلك. نعم لا يمكننا القيام بالشكل الذي كان عليه أمير المؤمنين عليه السلام من العمل كما صرّح

به الإمام علي عليه السلام نفسه: «ألا وإنكّم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفةّ وسداد»، فعلينا السعي قدر ما نستطيع، فإن لم نصل إلى القمة سنصل إلى السفح حتماً، وإلى قرب المستوى الذي كان عليه إمامنا المقتدى»[1].

معنى التمسّك بولاية أمير المؤمنين عليه السلام

الآن، وبعد معرفتنا بالخصائص والمظاهر البارزة لحكم الإمام علي عليه السلام، علينا العمل على تطبيق هذه الخصائص وإيجادها قدر إمكاننا. وفي الحقيقة أن التشيُّع يعني العمل على ذلك، فالاقتداء بالإمام عليه السلام واتّباعه في مختلف المجالات هما معنى التمسك بولايته، وكل ما عدا ذلك لا يعدو أكثر من ادعاء فارغ. قال الإمام الخميني رحمه الله:

«ورد في المأثور من الدُّعاء، في يوم الغدير، القول: (الحمد لله الذي جعلنا من المتمسّكين بولاية أمير المؤمنين وأهل بيته). ما معنى التمسّك بولاية أمير المؤمنين؟ فلا يكفي مجرد القول بالتمسّك بولاية أمير المؤمنين، فهذا ليس هو التمسّك، فما لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام هو القدوة، وما لم تتخذ الحكومة نهج أمير المؤمنين عليه السلام في الحكم منهجاً لها لا يتحقّق معنى التمسّك بولايته، فإذا لم نقتد به في جوانب الحياة جميعها، ولم نتخط منهجه القويم لا ينفعنا القول بالتمسك بولايته حتى لو قلنا ذلك ألف مرة في اليوم، ولا يعدو هذا القول غير كونه كذباً»[2].

وصرّح الإمام الخميني رحمه الله: **«إذا لم تتَّبع السلطة القضائية نهج**

---

(١) في مدرسة الجمعة، ج٢، ص ١٦٥ و١٦٦.

(٢) صحيفة الإمام، ج١٨، ص ١٥٤.

أمير المؤمنين عليه السلام في القضاء، فكل ما نقوله من التمسك بولايته يكون خلاف الواقع، فالتمسّك إنما يتحقق عندما تكون جميع مقررات السلطة القضائية وأعمالها طبق النهج العلوي الذي هو نهج الإسلام في الحكم»[1]، والكل مكلف باتخاذ النهج العلوي في الحكم مقتدى ونهجاً في العمل، جميع الناس وجميع الطبقات وفي أي منصب كانوا، وإلا: «فمجرد القول: إننا شيعة علي عليه السلام ونحن متمسكون بولايته عليه السلام لا يكفي، فهذه الأمور لا تتحقق بمجرد اللّفظ، بل هي أمور علمية وسلوكية، هي من الحكمة العملية، فعلى المدّعي لولاية أمير المؤمنين عليه السلام وكونه من شيعته أن يتّبعه في القول والفعل والكتابة والسلوك.. إلخ ففي كل شيء يكون تابعاً له عليه السلام، فإذا لم تتحقق هذه التبعية ونقول نحن شيعة علي عليه السلام، نكون قد قلنا شططاً»[2].

ختاماً نأمل أن نقتدي، نحن وجميع المسلمين في العالم، بنهج الإمام علي عليه السلام في سيرته العملية والعلمية والسياسية، وفي العبادة والأخلاق والفكر، ونخطو بذلك للسير في طريق بناء الذات ورقي المجتمع حتى لا يأتي يوم نندم فيه على ادّعاء الولاية من دون عمل لذلك.

(1) نفسه، ج18، ص 154 و155.
(2) نفسه، ج18، ص 155.

أنظمة الحكم
ومشروعيّة النّظام في ضوء النّظرية الإسلاميّة

الشّيخ قاسم الإبراهيمي

جاء في المادَّة الأولى من دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة

«نظام الحكم في إيران هو الجمهوريَّة الإسلاميَّة». . .

الجمهوريّة لغةً واصطلاحاً

الجمهورية (Republic)، لغةً، مصدر صناعي من الجمهور، مستعمل في معان كثيرة، منها: الرَّمل الكثير المتراكم الواسع، والجماعة من النَّاس والخيل[1] والأرض المشرفة على ما حولها[2] والكريمة من النِّساء[3] وغيرها.

لكن هذه المعاني جميعها مصاديق للجمهور واستعمالاته، أمَّا الأصل فربَّما أخذ فيه الاجتماع، وربما الاستطالة والارتفاع، وربما الكثرة الغالبة، أعني المعظم.

والأوّل ظاهر الفراهيدي[4] والثَّاني ظاهر الأصمعي[5] وابن

---

(١) العين، الفراهيدي، ٤ : ١١٧ .

(٢) البارع في اللغة، القالي: ١٩٤ نقلاً عن الأصمعي.

(٣) المحيط في اللغة، ابن عباد، ٥ : ١١٨ .

(٤) انظر: العين ٤ : ١١٧ .

(٥) انظر: البارع في اللغة: ١٩٤ .

السَّكيت[1] والثَّالث صريح ابن دريد[2] وأبي البقاء[3]، وهو المنسوب إلى المشهور[4].

واستظهر ابن فارس التَّركيب من الأوّل والثاني؛ حيث قال، في باب ما جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف أوّله جيم: «وذلك على أضرب: فمنه ما نُحت من كلمتين صحيحتي المعنى مطّردتي القياس. . . ، فمن ذلك قولهم للرَّملة المشرفة على ما حولها جُمهور، وهذا من كلمتين: من جَمَر، وقد قلنا: إن ذلك يدلّ على الاجتماع، ووصفنا الجمرات من العرب بما مضى ذكره، والكلمة الأخرى جَهَر، وقد قلنا إن ذلك من العلوّ، فالجمهور شيء متجمع عال»[5]. وهو الظاهر لدينا لجمعه بين الاستعمالات، مع أن الأصل في الاستعمال عند الدَّوران بين ما وضع له وما لم يوضع، الأوّل، أعني الحقيقة، وتطابقه مع الأصول، أعني المواد اللُّغوية الأصلية.

وتفسيره بالمعظم تفسير بلازم الكثرة تسامحاً.

والإيراد على التركيب منهما: باقتضائه عدم الانطباق على ما لم يجمع بين المعنيين لنا الالتزام به بحمل جميع الاستعمالات عليه، وإن غلب أحد المعنيين على الآخر.

والحاصل أن الجمهرة قريب من معنى الرُّكام في جمعه لمعنيي الاجتماع والعلوّ إن لم يكن مرادفه.

---

(١) انظر: تهذيب الألفاظ، ابن السّكيت: ١٥٣.

(٢) جمهرة اللغة، ابن دريد ٢: ١١٣٨.

(٣) الكليات، أبو البقاء: ٣٣١.

(٤) انظر: البارع في اللغة: ١٩٤.

(٥) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ١: ٥٠٥ ـ ٥٠٦.

واصطلاحاً، نظـام من أنظمة الحكم ربما عبّر عنه بأنه من أنظمة الحكم الديمقراطي الذي يقوم على مبدأ حكم الشعب للشعب، أو بأنه مصدر السُّلطات يتم فيـه انتخـاب رئيـس للـدَّولـة، أو الجمهورية، إما مبـاشـرة، أو بـوساطـة نـوّاب الشعـب ليتولَّى منصب الرئاسة مدة معيَّنة منصوص عليها في الدستور، وربما سُلكَ طريق ثالث يلفِّق بينهما بأن يكـون التـرشيح للرئاسة من قبل نوّاب الأمَّة، ثم يعـرض المرشح على الأُمّـة لاستفتـائهـا بصـورة مبـاشـرة. وتكـون الـرئاسـة إما فردية، وهو المشهور بين دول العالم، أو ثنائية، وهو نظام للحكم روماني قديم، أو جماعيـة منـوطـة بمجلـس، مثلاً، ينتخب منه رئيساً للجمهورية وتكون صلاحياته منوطـة مـع ذلـك بالمجلـس، كما في مجلس الرئاسة الأعلى السّوڤييتي السابق والمجلس الفدرالي السويسري[1].

لكـن مـا عبّـر بـه عـن أنَّ الجمهـوريـة نـوع مـن أنظمـة الحكـم الديمقراطي الذي يقوم على مبدأ حكم الشعب للشعب، أو بأن الشعب هو مصدر السلطات، لعله من باب التمثيل بأبـرز المصاديق، كأن منشأ ذلك ما عليه المفهوم الأمريكي من جعل مفهوم الجمهورية مرادفاً لمعنى الـديمقـراطيـة كمـا نبَّـه علـى ذلـك محمـد شفيـق غـربال في موسوعته العـربيـة[2]، وإلاّ فـلا المـدلـول العرفي لهذه الكلمة، ولا مادة اشتقاقها الأصلية، فيهما دلالة على هذا المعنى بالخصوص، وإنَّما غاية ما يدلاّن عليـه ابتنـاء نظـام الحكم فيها على آراء الناس بحسب المفهوم اللُّغوي،

---

(١) انظر للمثال: القاموس السياسي، أحمد عطية الله: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، الموسوعة السياسية د. عبد الوهاب الكيّالي، ٢: ٨٩ ـ ٩٠ دائرة المعارف، بطرس البستاني، ٦: ٥٣٤ موسوعة المورد العربية، منير البلعبكي، ١: ٣٩٤.

(٢) الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، ١: ٦٤٦.

وعدم كون الحكم منحصراً بطبقة أو أسرة معيّنة أو بشخص محدّد مدى الحياة بحسب المفهوم العرفي، ولذا جاء في الموسوعة العربية الميسَّرة في تعريف الجمهورية: «دولة يرأسها حاكم منتخب، سواء قام الشعب بانتخابه مباشرة، أو انتخبه البرلمان، أو هيئة شعبية أخرى. وتميل معظم الدول الحديثة إلى الأخذ بهذا النظام وهجر النظام الملكي الوراثي»[١].

ولا يعني ابتناء نظام الحكم في الجمهورية على آراء الناس كون الشعب هو مصدر السلطات، إذ قد يكون مصدر السلطات غيرهُ، غاية الأمر أنه ترك للشعب فسحة التدخُّل كلاًّ أو بعضاً في إدارة البلاد.

أنظمة الحكم[٢]

تقابل الجمهورية، أي النِّظام المستند في طريقة تعيين الحاكم إلى رأي الشعب، أنظمة للحكم أخرى منها المَلكية والطبقية، والعهدية، والاستبدادية.

فإنه إما أن يؤخذ فيها ثبوت شأنية الحكم لأسرة معيَّنة من دون غيرها تنتقل بين أبنائها بالتَّعيين أو الانتخاب على أساس من العرق والوراثة، ويبقى المعيَّن أو المنتخب حاكماً للدولة مدى الحياة، فتلك الملكية التي يُعرف الحاكم فيها بالملك، والدولة بالمملكة. وترجع جذور فكرة الملكية إلى بعض نظريات التفويض الإلهي[٣].

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) لتقسيم أنظمة الحكم أسس للقسمة مختلفة، وقد اعتمدنا في هذا التقسيم على الآلية التي بها تناط مهمة الحكم وإدارة الدولة إلى الحاكم أساساً وبقطع النظر عن مصدر مشروعية حكم الحاكم، فلا يعترض بإدخال خلافة الإمام علي عليه السلام في الحكومات العهدية لورود النصّ بشأن نصبه.
(٣) انظر القاموس السياسي: ٢١٩.

وإمَّا أن يؤخذ هذا الشأن لطبقة معيَّنة من طبقات الشعب بملاحظة صفات في أفرادها تقتضي، في تصوّرهم، هذا التفوّق، كالثراء أو العرق أو نوع العمل، أو غير ذلك. . وترجع جذور هذا النوع من الحكم إلى نظام المدن اليونانية والرومانية؛ حيث كانت السلطة دُوَلَةً بين عدد من الأسر. ومن أمثلته المعاصرة نظام الاتحاد السّوفييتي المنهار؛ حيث حصر دستور الاتحاد السّوفييتي لعام ١٩٣٦م. حق ممارسة السلطة السياسية والوظائف العامة بطبقة الشَّغيلة[١].

وإن أخذ في شأنية الحكم إيصاء الحكم السابق وعهده بالحكم إلى شخص بعد وفاته، لا على أساس من النَّسب أو الصفة، بل على أساس من اختيار شخصي للحاكم السابق، فكأن القانون يعطي الحاكم حق تعيين من يخلفه بعد وفاته، وهذا هو نوع الحكومات العهدية. وهو نوع من الأنظمة قديم العهد يرجع تأريخه إلى سالف الأزمان على ما تنقله الكتب التاريخية، بل والقرآن، من كيفية تصدّي الأنبياء لنظام الحكم. وقد مارس الرَّسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام هذه الطريقة في نصب من جاء بعدهم؛ حيث قام كل منهم بتعيين الخلف بعده. ومارسها أبو بكر أيضاً في تعيين عمر خليفة له من بعده. وهذا النِّظام لا يحدّد للرئيس مدّة معينة لرئاسته بل تستمر رئاسته مدى الحياة.

أما إن أخذت القوَّة والقدرة ملاكاً للحكومة والنِّظام، فتلك حكومة استبدادية. وغالباً ما لا تنحصر بمدَّة معيَّنة، بل تخضع لميزان القوى وقدرات الحاكم على البقاء في منصبه، وتمثِّل حكومة العراق هذا النوع من الحكومات.

---

(١) الدساتير والمؤسسات السياسية د. إسماعيل الغزال، ص ١٣٠ و١٣١.

وتختلف هذه الحكومات، إحداها عن الأخرى، في جملة صفات، منها اتصاف الحكم في الحكومات الاستبدادية بحالة التزلزل، وعدم الثَّبات، والطغيان، والتسلُّط، والأثرة، وحب الذات، وسحق الحقوق والكرامات الإنسانية، ومصادرة الحريات الفكرية، والتلاعب بالقوانين وغير ذلك.

وتؤثِّر سائر التشكيلات وصلاحياتها في ممارسة الحكم تأثيراً كبيراً على ثبات النظام واستقراره. كما تختلف هذه الحكومات من حيث الاستقبال الذي تلقاه، فبعضها يلقى استقبالاً كبيراً من الناحية العملية من قبل الناس والحكومات كالجمهورية، في حين يرفض بعضها نظرياً لا عملياً فقط كالحكومات الاستبدادية، وما بينهما متوسِّط.

هذا، وقد اتَّخذت أغلب هذه الحكومات صفة دستوريَّة، وأصبحت ذات كيانات رسمية لها وظائفها واختياراتها وإمكاناتها وطريقة عملها وطبيعة الارتباط في ما بينها بما يحول دون تطرّق حالة التذبذب والاستئثار بالسلطة والانفلات السياسي إلى الحكم والنظام الحاكم، فأصبحت متقاربة في ما بينها من حيث الآثار.

وتنبغي الإشارة إلى أن التحدّث عن هذه الأنواع الخمسة لا يعني انحصار أنظمة الحكم فيها، وعدم إمكان فرض نظم غيرها، وإنما كان ذلك بحسب المشهور والمعروف منها فقط.

مشروعيَّة النِّظام (Legitimacy of regim)

المشروعيَّة، في مفهوم عام، تعني انطباق الأمر المتَّخذ ـ تشريعياً كان أم تنفيذياً أم قضائياً أم غير ذلك لو فرض ـ على القواعد النظرية الجارية الأعم من كونها قانونية أو عرفية أو دينيَّة وشرعيَّة. والبحث عن

مشروعيَّة النِّظام بحث عن أحد مصاديقها، فالنظام المطبّق للقواعد المذكورة مشروع، وغيره غير مشروع.

وإذا كانت القواعد النَّظرية هذه، المسمّاة في مجال السياسة بالنظريات السياسية، تنبع بالدرجة الأساس من تصوّرات المجتمع وعقائده، فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظرة التصوّرية له عن الكون ككل، سواء كانت هذه النظرة مدوّنة في الكتب ومصوغة بشكل قوانين ومواد في دستور الدولة، كما هو المتَّبع في الدول المتحضرة، أم كانت مجرّد ارتكازات ذهنية متأصّلة في أذهان أفراد المجتمع، ولم تخرج بالتَّدوين من حيِّز الذهن إلى الخارج بوجود مدوَّن، كما في المجتمعات البدائية التي يقوم نظامها على أساس من السُّنن والأعراف والرسوم المستمدَّة من تصوّرات وعقائد يحملونها في أذهانهم. وكيفما كان فللأيديولوجية الفكرية والنظرة الكونيَّة تأثير مباشر على منشأ مشروعية النظام.

وعلى أية حال، فالنَّظريات المطروحة حول مشروعية النظام يمكن تصنيفها حسب نظرتها إلى الكون إلى صنفين: نظريات دينية (ثيوقراطية) ونظريات لا دينية.

النَّظريَّات الماديَّة (Matirialis)

هي النَّظريات التي ترفض الإيمان بما وراء المادّة والطبيعة، وتلخِّص كل الكون بها، وتنكر كل وجود لشيء خارج عنها. فكل ظاهرة تقع في هذا العالم، ومنها ظاهرة تولِّي الحكم، محكومة بقوانين عالم المادّة وأحكامه، ولا بدّ من تفسيرها على أساس ذلك. وأهم هذا النَّوع من النظريات اثنتان:

الأولى: نظريَّة القوّة (Powey Force)

ويذهب أصحابها، كبلونارك وديجي، إلى أنّ القوَّة هي الأساس الذي تقوم عليه السلطة والحكم. فالقوي يفرض سلطانه على الضعيف لتحقيق إرادته، وهذا معنى الحكومة. وكثيراً ما يستشهد هؤلاء لنظريَّتهم بأمثلة كثيرة من التَّاريخ قديماً وحديثاً[1].

وهذا المقدار من البيان غير واف بالمطلوب، فإن مجرّد قيام حكومات نتيجة تمتّعها ببعض القدراتَ لا يعني بحال من الأحوال شرعيَّتها، إذ إنَّ الشرعيَّة، بناء على ما بيّناه، عبارة عن مطابقة الأمر المتَّخذ للقواعد النظرية الجارية، فمن هنا احتاج هذا البيان إلى مزيد تعميق بالقول: إنَّ القواعد النَّظرية المعمول بها، لمَّا كانت لا يفترض فيها وجود أمر وراء عالم المادة يجب تطبيقها عليه، فهي تعبّر عن قناعات واضعيها التي غالباً ما تتأثَّر سلباً أو إيجاباً بعد الكسر والانكسار بمراكز القوى السائدة في المجتمع، وقوّتها هي المؤثرة في صنع القرارات.

ولا نعني بالقوَّة القدرة العسكرية والنظامية فحسب، بل الأعم منها، ومن ذلك القدرة الاقتصادية والسياسية والفكرية والأدبية وغيرها.

فالحاكم الضَّعيف، بحسب قدراته الذاتية، لا يسعه الصمود والبقاء طويلاً في الحكم، لفقدانه الفكر الحصيف والعزيمة الراسخة مثلاً، لكن ارتقاءه موقع الحكومة لا يخلو من عامل قوة فيه دفعه إليه، ولو لأنه وريث الحاكم السابق، أو لأن الأجواء السياسية في صالحه مثلاً.

لكن بعض هذه العناصر لا تستمر عامل قوة دائماً أو طويلاً،

---

(١) نظام الحكم في الإسلام، د. النبهان: ٣٥.

فسرعان ما تخسر موقعيَّتها ويضعف تأثيرها، ولو بطول الزمان. وخلال تلك المدّة ستظهر مراكز قوى جديدة في المجتمع، فتحدث حالة غير مستقرَّة في ميزان القوى تؤدِّي ـ ما لم يكسب الحاكم الضعيف عناصر قوة جديدة إليه ـ إلى تحوُّل دفعي أو تدريجي في مصالح مراكز القوى الجديدة في المجتمع؛ إذ لا بدَّ لهذه الحالة اللامتوازنة من أن تترك تأثيراتها على الحاكم الضَّعيف، ما سيخلق للحاكم أزمات عديدة لا مخرج له منها إلاّ بالتعسُّف الذي ينجرّ في كثير من الأحيان إلى ضعف أكبر فيه، أو إدخال هذه المراكز في حل الأزمات التي لا بدّ من أن يثير فيها الدافع إلى كسب بعض الامتيازات التي ستضفي قوة جديدة إلى قوتها، وتضيف ضعفاً جديداً إلى الحاكم حتى تحصل حالة من الاستقرار والموازنة في مراكز القوى. وبذا يجاب عن الوجه في التحوّلات الحاصلة في نظام الحكم.

فالقوَّة هي العامل المؤثِّر الوحيد في خلق معايير جديدة في المجتمع ـ أعم من القدرة العسكريَّة والفكريَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة وغيرها ـ بموجبها يحصل التغيير، وهو معنى الشرعيَّة.

الثَّانية: نظريَّة الديمقراطية (Democracy)

وهي من النَّظريات العريقة في القدم؛ إذ يرجعها بعض الباحثين إلى عصور اليونان القديمة، حيث منها اشتقَّت اللفظة التي تعني «حكم الشعب»، وذكرها أفلاطون في كتاب الجمهورية، بل مورست نظاماً للحكم في اليونان خلال تلك المدة[١].

ثم إنَّ مجيء فلاسفة كبار كهوبز ولوك وجان جاك روسو

(١) انظر: الموسوعة السياسية: د. الكيالي، ٢: ٧٥١.

وتنقيحهم لأصولها أضفى على هذه النظرية لباساً من العلمية، وطبعها بطابع القانون.

وتذهب النَّظرية، على رأي هوبز ولوك معاً، إلى وجود اتفاق بين أفراد المجتمع على الانتقال من الحياة الفوضوية إلى الحياة المنظَّمة يختارون بموجبه شخصاً يحكمهم، إما مع صلاحيّات مطلقة يحوِّلها أبناء الشعب عبر تنازلهم عن جميع حقوقهم كما يعتقد هوبز، أو مع صلاحيات مقيَّدة بالتزامات من طرفه برعاية بعض الحقوق كما يذهب لوك، ويطلق على هذا الاتفاق «العقد الاجتماعي». فالعقد الاجتماعي، برأي هوبز، تحويل والتزام من طرف واحد، في حين هو على رأي لوك التزام من طرفين.

أمّا جان جاك روسو فيختلف عن هوبز ولوك بذهابه إلى أن أفراد المجتمع يتنازلون بموجب هذا العقد، بملء إرادتهم، عن حقوقهم الفردية لصالح الجماعة، أو ما يسمِّيه «الإرادة العامة» التي تخلق لهم كياناً سياسيّاً وتقرّر لهم حقوقاً في إطار الجماعة غير حقوقهم الفردية يكون التطاول عليها تطاولاً على الجماعة باعتبارها المقرّرة لتلك الحقوق، وهكذا تكون القوانين المحدّدة لأطر النظام منبثقة عن الإرادة العامة الناشئة من اجتماع إرادات الإفراد ضمن مصب واحد[1].

وتستبطن هذه النَّظريات أصولاً موضوعية غير ما فرض، أوّلاً، من عدم الاعتقاد بما وراء المادة الذي يترتَّب عليه عدم وجود أصل حاكم فوقي مستمدّ منها: أولاً ـ البناء على أصالة الإنسان في العالم، أو ما يدعى (Humanism)، وثانياً ـ القول بأصالة الفرد (Individualism)،

(١) انظر: النظم السياسية، ثروت بدوي: ١٠٣.

وهو ما يعني تساوي الأفراد من حيث تمتعهم بالأصالة وعدم ولاية أحد على أحد، وثالثاً ـ وينتج عن الأصل المتقدِّم تساوي الأفراد في تمتُّعهم بالحقوق الفردية وانبساط المنافع عليهم.

ولا يخفى أنَّ المراد بالعقد الاجتماعي واتفاق الأفراد على التنازل عن حقوقهم كلاًّ أو بعضاً وتفويضها إلى الحاكم، أو إلى الجماعة، ليس وجود وثيقة بين الطَّرفين تنصّ على ذلك، بل إن أصل انتخاب شخص عليهم يتضمَّن هذا الاتفاق، فهي اتفاقات ضمنية بحتة، فلا يردّ عليه بإنكار مثل هذا الاتفاق.

كما لا يردّ عليه أيضاً بعدم حصول الاتفاق لوجود المخالف، فإنه على فرض التَّسليم بوجوده ـ خصوصاً مع متطلّبات المدنيَّة الحديثة التي لا تنفك عن اختيار الحياة الاجتماعية، وعجز الفرد عن تلبية احتياجاته من دون الاعتماد على الشرائح الأخرى المختلفة للمجتمع، ما يتطلب نظاماً ومنظماً ـ فإنَّه غير مضرّ بعد تفسير الاتفاق والإرادة العامة بالإرادة الغالبة التي لا ريب في تعيّنها بعد فرض ضرورة النظام وعدم البُدّ من التزاحم مع حكم العقل بترجيح رأي الأكثر عند دوران الأمر بينه وبين الأقل.

لكن يواجه هذا النَّوع من النَّظريات، أعني النَّظريات الماديَّة، إشكال بنائي هو عقيدة أنصارها القائلة برفض الإيمان بوجود قوَّة وراء المادة لديها قوانين يمكن أن تشكِّل أصلاً كلّياً حاكماً على القوانين الوضعية التي يسنّها البشر.

النَّظريَّات الدِّينيَّة (Theocracy)

وهي نظريَّات تقوم على أساس الإيمان بوجود قوَّة وراء المادَّة ذات علم وحياة وإرادة هي الله المدبّر لأمر الكون على سنن وقوانين

ثابتة، والمحيط به علماً. فما من قوَّة أَوْلى بإدارة الكون، وأحق بنظام الحكم، منه؛ فالأصل عند ذلك عدم وجود حاكميَّة غير حاكميَّة الله، سبحانه، ولا ولاية لإنسان على إنسان آخر، لأن مناط الإنسان بإنسانيته وقيمه، فما زاد عن ذلك ليس مرجّحاً يقتضي اختصاص صاحبه ببعض الحقوق والمزايا من دون سائر الناس. وتحصيل إنسان الحكم بالقدرة، أو المال، أو بانتخاب الشَّعب له، لا يساوق عندها اكتساب حاكميَّته المشروعية، بل لا بدّ لتحصيل المشروعية لحكمه من اكتساب صفة إلهية.

وربما كان هذا النَّوع من النَّظريات من أقدم النَّظريات المطروحة في مشروعية الحكم على الإطلاق؛ حيث ترجع جذوره إلى حضارات عريقة في القدم، كحضارة وادي الرافدين وبلاد النيل واليونان، بل ربما إلى أبعد من ذلك بكثير.

غير أن نظريات هذا النوع مختلفة شكلاً ومضموناً، فمنها:

١ ـ **نظريَّة تأليه الحاكم**: وتقوم على وحدة الحاكم والإله، إمَّا بجعل معنى الإله ـ انسياقاً مع التَّصوُّر الساذج ـ هو المالك لمقدّرات الأمور من المال والقدرة والجاه، والحاكم مالك لها كذلك، فيكون الحاكم هو الإله، كما قد يظهر من بعض المقاطع الواردة في القرآن الكريم حول فرعون؛ إذ قال تعالى: ﴿**ونَادَى فرعونُ في قَوْمه، قال: يا قوم أليسَ لي مُلكُ مصْرَ، وهذه الأنهارُ تجري من تَحْتي أفلا تُبْصرُون. أم أنا خيرٌ من هذا الذَي هو مَهينٌ، ولا يكاد يُبْين. فلولَا أُلقي عليه أَسْوَرَةٌ من ذهب أو جاءَ معه الملائكةُ مُقترنين**﴾ [الزّخرف/ ٥١ ـ ٥٣]. وقال في موضع آخر: ﴿**وقال فرعونُ: يا أيُّها الملأُ ما علمتَ لكم من إله غيري، فأوقدْ لي يا هامانُ على الطِّين، فاجعل لي صرحاً لعلّي أطَّلعُ إلى إله مُوسى وإنِّي لأظنُّه من الكاذبين**﴾ [القصص/ ٣٨] أو يجعله قوَّة غيبية لها

القـدرة علـى التصرُّف بالكون، غاية الأمر أنها يمكن أن تحلّ في جسم بشر، فيكون الحاكم ذا طبيعتين: إلهية بها يحكم، وبشرية بها يحيا. وعلـى كـلا التـوجيهيـن يكـون الممارس لعملية الحكم هو الله سبحانه وتعالى الذي ثبت له حق السِّيادة.

وقد آلت هذه النظرية بعد تيسُّر سبل العلم والمعرفة وتنقيح العقائد والأصول إلى الانقراض تقريباً، ولا يكاد يُرى لها مصداق واقعي اليوم.

٢ ـ نظـريَّـة الحـق الإلهي بالتَّخويل المباشر: وتتَّفق مع الأولى في أن الحكـم حـقٌّ الله سبحـانـه وتعـالـى، وأنَّ الناس متكافئون من حيث الإنسانية، وأن الحكم أمـر ضـروري للنـاس، لكن الله سبحانه لا يسعه مبـاشـرة الحكـم بنفسـه لا مجـرداً متمثِّلاً بصورة بشر، بل يفوّض حقَّه شخصـاً مـن النـاس، فهـو يحكم بمقتضى التخويل المفترض، وبذلك يكتسب حكمه صفة الشرعية.

ويثبت إعطاء الحكم هذا إمَّا بمقتضى كلام الله ووحيه، أو تكشف عنه إرادته التكوينية المتمثِّلة بتمكين الممارس عمليّة الحكم من الوصول إلـى سـدة الحكـم، إذ لـو لـم يشـأ الله وصـوله إليها لحال بينه وبينها، فوصوله إليها كاشف عن رضاه بـه[١] وقد تمسـك بمحتوى هذه النظرية بـعض خلفـاء بنـي أميـة والعبـاس، وتبنّتـه الكنيسة في مرحلة القرون الوسطى[٢]، أو بالاستناد إلى بعض النصوص القاصرة عن إفادة مثل هذا المعنى قطعاً كنقل القديس بولس عن المسيح قوله: «ما لله وما لقيصر لقيصر»، أو قوله تعالى: ﴿**وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله**﴾ [الإنسان/ ٣٠]، أو قوله: ﴿**والله خلقكم وما تعلمون**﴾ [التكوير/ ٢٩].

(١) انظر: نظام الحكم في الإسلام: ٣١ والموسوعة السياسية د. الكيالي ٢: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.
(٢) انظر: الموسوعة السياسية د. الكيالي، ٢: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

ويتوجَّـه على هذه النظرية أن تفويض الله حقَّه إلى شخص الحاكم يتضمّن ـ مضـافـاً إلى ما يستتبع من نسبة جميع التصرّفات المشينة التي يمارسها الحاكم مقدّمة للوصول إلى الحكم، أو بعد وصوله إليه، إلى إرادة الله سبحـانـه وتعالى، وهو ما يعني إمَّا الالتزام بصدور القبيح منه تعالى عن ذلك، أو إخراج الحسن والقبح من دائرة أحكام العقل ـ القول بعدم تخلّف إرادته التشريعية ـ التي بموجبها يجعل الحاكم ـ عن إرادته التكـوينيـة ـ التي بها يوصله إلى سدّة الحكم ـ فهـو لا يريد غير ما يقع. ومـن هنـا عُـدّ هـذا المـذهب تـوجيهـاً وتسويغـاً للواقع فاسداً كان أم صحيحاً، وتأييداً للسلطات القائمة جائرة كانت أم عادلة.

٣ ـ **نظرية الحق الإلهي غيـر المبـاشـر**: وتتفق مع ما قبلها في أن الحكم حقٌّ الله سبحانه وتعالى وعدم ولاية أحـد على أحد، وفي أنَّ الله لا يمارس عملية الحكم مباشرة، بل بوساطة إنسان، لكنها تختلف معها فـي أن الأولـى تـذهب إلـى التخـويـل التكـوينـي المباشر من الله حقه للحاكم، في حين تـذهب هذه إلى عدم التخويل المباشر من الله بل عن طريق الشَّعب[1]، فمـن يختاره الشَّعب حاكماً عليه فهو الحاكم المخوّل من قبل الله للحكم بين عباده، وصل إلى الحكم أم لم يصل، ومن يصل الحكم ولم يختره ليس مخوّلاً من قبله، ولا طاعة له، بل يجب الخروج عليه لأنه غاصب لحق الله سبحانه.

وهذه النَّظرية كما تنسجم مع مبنى كون الوصول كاشفاً عن الإرادة التكـوينيـة لله، عـز وجـلّ، المتمثلة بإرادة الشعب واختياره له، كذلك تنسجـم مـع مبنى انفكاك الإرادة التكوينية له تعالى عن إرادته التشريعية

---

(١) انظر: نظام الحكم في الإسلام: ٣٢.

وأنه أعطى حقه تشريعاً لمن يختاره الشعب حاكماً من دون غيره وإن بلغ سدّة الحكم، وبالثاني يندفع إشكال عدم التخلف المتقدم، وقد أيّد نظرية الحق الإلهي بقسميها الفيلسوفان جاك بوسويه الفرنسي وروبرت فيلمر البريطاني[1].

لكن يواجه هذه النظرية عدم وضوح دليل من التشريع في غير شريعة الإسلام يدلّ على شرعية الانتخاب على التوجيه الثاني، وترتب الإشكالات السابقة على الأوَّل.

مشروعيّة النِّظام في ضوء النَّظرية الإسلامية

أمّا في الإسلام فمشروعيَّة النِّظام تقوم على جملة من الأسس والمبادىء تؤخذ أصولاً موضوعية قد فرغ البحث منها في علم الكلام. أهمُّها:

١ ـ الإيمان بالله، سبحانه، موجوداً حيّاً عليماً قادراً ليس من المادة ولا مفارقاً لها، بل قيُّومٌ بها، فما يقع فيها من ظواهر وأحداث يقع بقدرة الله لا بإذنه حسب، ومع ذلك فهو لا يكشف عن رضاه لإمكان تخلّف إرادته التشريعية عن التكوينية.

٢ ـ الإيمان بأن حياة الإنسان لا تقتصر على الدُّنيا وعالم المادة، بل هناك عالم ثان ونشأة أخرى، أو حياة جديدة ينتقل الإنسان إليها بعد الموت هي دار الخلد.

٣ ـ الإيمان بأن الله خلق الدنيا داراً لابتلاء الإنسان وامتحانه، حيث أفصح له عبر أوامره ونواهيه عمّا يريد منه عمله في الوقت الذي تركه مختاراً ـ اختياراً لا يخرج به عمّا وضعه الله من سنن لهذا الكون،

---

(١) انظر: الموسوعة السياسية الكيالي ٢: ٥٥٥.

ما يعني خروجه عن قدرته ـ إلى أجل معين، ليصنع ما يشاء وكيف يريد، ثم لينتقل بعد انتهاء الأجل الذي أجّل إلى حيث يوفّيه حسابه إن خيراً بخير وإن شراً بشرّ.

وممَّا تقدَّم يفهم السر في إرسال الرُّسل وبعث الأنبياء وإقامة الحجج، فقد تمَّ ذلك ليستنقذوا النَّاس من الجهالة، وحيرة الضلالة، وليبيِّنوا لهم دينهم، ويضعوا عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

كما تفهم أيضاً الحكمة من جعل الإنسان مختاراً وتخلّف إرادة الله التشريعية عن إرادته التكوينية. كما يفهم كذلك أن هناك تشريعات صادرة من تلك القوَّة الغيبية ليست امتحانية ولا عبثيَّة، بل منشؤها الحكمة والعلم بما به مصالح العباد، ونظام البلاد. وهذه الأحكام تشكل أصلاً فوقيّاً حاكماً على جميع السنن والقوانين والأحكام التي يضعها البشر على أساس من إدراكهم الناقص لمصالح الأشياء والأفعال ومفاسدها.

والحكم، بوصفه ظاهرةً، في جانبه التشريعي حق الله فحسب، إلّا ما تركه خلوّاً لعباده يملؤونه بما تُمليه متغيِّرات الزمان، وفي جانبه التنفيذي مراعى بحكم الله أيضاً، فالأصل الأوّلي عدم حكومة أحد على أحد، ولا تصرّفه فيه وما يرتبط به، وكل حكومة أو تصرف لشخص الأصل الأولي فيه عدم مشروعيَّته حتى يقوم دليل حكم الله فيه فتثبت مشروعيَّته.

وظاهر من خلال ما تقدّم أن الأصول التي اعتمدناها لتثبيت النتيجة التي توصّلنا إليها، وإن كانت مطابقة لما عليه الشريعة الإسلامية، لكنها أصول عقلية بحتة يمكن لكل واحد الانتهاء إلى نتائجها مع سلوكه طريقاً فكرياً صحيحاً.

إسلاميّة النّظام

ممَّا تقدّم يظهر أن اللازم رعاية الأحكام الشرعيَّة في ممارسة عملية الحكم، وهو ما يقتضي الرجوع إلى الشريعة لمعرفة أحكامها. وإذ كانت الشريعة الإسلامية أتم الشرائع، وأكملها تقصياً للأحوال وأوسعها إحاطة بالفروع، وأقدرها على التكيُّف مع الظروف، ومواكبة تطوّرات العصر ومتغيّرات الزمان، وأن الله سبحانه أوجب العمل بها إن لم يكن على جميع البشر بناء على تكليف الكفَّار بالفروع، فلا أقل من المسلمين، فلا بدّ من تقيُّد عنوان نظام الحكم ـ جمهورياً كان أم ملكيّاً أم غيرهما ـ بالإسلامية.

ومن هنا كان لزاماً علينا من الآن فصاعداً التعرُّض في كل قضية نتناولها بالبحث لوجهة نظر الإسلام فيها.

نوع نظام الحكم من وجهة نظر الإسلام

قد مضى منا بيان خمسة من أنظمة الحكم هي: الجمهورية والملكية والعهدية والطبقية والاستبدادية، ولم نُبد هناك نظراً في المختار منها، نظراً منا إلى ما بعد الحديث عن إسلاميةَ النظام. أمَّا وقد فرغنا من الحديث عنها فقد آن الأوان للبحث عن نوع نظام الحكم الذي يختاره الإسلام. فهل يرى الإسلام ـ على فرض انحصار النُّظم بالخمسة المذكورة ـ لزوم العمل بأحدها على وجه الخصوص، أم جَواز العمل بأيٍّ أو بعض منها، أي هل يرى العمل بأحدها على سبيل التعيين أو التخيير، أم تُراه له نظام خاصٌّ به بناء على فرض عدم الانحصار؟

الحقُّ أن ما يهمُّ الشارع المقدّس التصدِّي لبيانه في ما يخصُّ نظام

الحكم هو التَّطبيق الأفضل للأحكام الشرعيَّة: الاجتماعية بمباشرتها من قبل الجهاز الحكومي، والفردية بإيجاد الجوّ المناسب لتطبيقها، ما يعني صعود الأقدر والأجدر على العمل بهاتين الوظيفتين، ولا يهمّه السبيل المتّبع لوصول الحاكم إلى سدّة الحكم ما دام يحقِّق له غرضه المطلوب ولا يحصل فيه تعدٍّ وتجاوز على حقوق الآخرين.

ومن هنا قد نجده يوماً يختار النصب الإلهي المباشر كما في نصب الأنبياء والأوصياء[1]: ويوماً يحدّد مواصفات الحاكم المطلوب له، ليتصدّى الواجد لها بنفسه للمنصب أو ينتخبه عموم الناس لذلك أو غير ذلك، كما هو الحال في عصر الإمام المهدي(عج) وهو ما سيأتي بيانه.

نعم، لا ريب في أن مقتضى عدل الله، سبحانه وتعالى، في لطفه عدم تخصيصه أحداً بعناية ـ ومنها الحاكمية ـ من دون مرجع فيه، فإن الناس عنده سواء لا فضل لأحد بلون أو لغة أو حسب أو نسب أو شرف أو ثراء أو قوة أو غير ذلك على أحد، إنما إيمانه وتقواه، وخُلُقه.

وإذ كان هذا، فالناس ـ ما لم يرد دليل خاص على إرادة المولى عزّ وجلّ أحداً بنحو القضية الخارجية أو الحقيقية، أعني بالشخص أو بالعنوان ـ شرع سواء في حقهم للتصدي للحكم، والرضا بالمتصدي له، أو رفضه، إذ مقتضى الأصل الأوّلي عدم ولاية أحد على أحد وعدم نفوذ أحكامه في ما هو لغيره بغير رضا منه، وهو معنى ابتناء نظام الحكم على آراء الشعب الذي فسرنا به الجمهورية.

فالجمهورية نظام على مقتضى الأصل الأوَّلي.

---

(١) للمثال: قال تعالى: ﴿وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً..﴾ [البقرة/ ٢٤٧].

أمّا سائـر الأنظمـة، ملكيَّـة، وطبقية وعهدية واستبدادية وغيرها، فلا دليل على مشروعيتها في الإسلام. نعم، يكفي أصل البراءة في دفع احتمـال منـع الشـارع عـن قيامهـا، لكن الآثار التكليفية المترتِّبة على جوازها وضعاً من نفوذ أحكامها وجواز تصرّفاتها في حق الغير موقوف على رضاه، ما يرجع مشروعيتها إلى آراء الشعب مرة أخرى فيكون عوداً إلى الجمهورية، وإن فارقتها في الشكل من حيث انحصار الحكم بأسرة أو طبقـة وتعيّـن الحـاكـم بالوصاية والعهد والقدرة، لكنه غير مهم بعد استنادها روحاً إلى رأي الشعب بحيث لو شاء إخراج السلطة عن إطارها المتعارف جاز، فالمتابعة شكلية ظاهرية.

لكـن لـو قطعنـا النظر عمّا يقتضيه الأصل الأوَّلي من عدم ثبوت ولاية لأحد على أحد فهل ثمة دليل اجتهادي موافق أو مخالف له أوّلاً؟ ثم لو فرضنا عـدم وجود الدَّليل المخالف إما بوجود الدليل الموافق للأصل أو للاستناد إلى الأصل نفسه فهل مقتضى ذلك عند مخالفة بعض أفـراد الشعـب خضـوع الأقلية لرأي الأكثرية أم هناك ضابط للتحكُّم في الأمر، أي هل تثبت لرأي الأكثرية صفة الإلزام بالنسبة إلى غيرهم أو لا؟

هذا ما ينبغي التعرّض له في مقالة مستقلّة.

الفصل الثاني

الشيخ النائيني والحركة الدستورية في إيران

الشّيخ محمّد حسين النّائيني
دراسة في حياته العلميّة والسّياسيّة

عبد الكريم آل نجف

ولادته ونشأته

ولـد الشَّيـخ محمَّـد حسين النَّائيني في سنة ١٢٧٣هـ (١٨٥٧م)(١) في مدينة نائين التَّابعة إلى أصفهان، وفي أُسرة دينية معروفة؛ حيث كان والـده الشيـخ عبـد الـرحيـم ـ وكذلك آباؤه من قبله ـ يتمتَّع بلقب شيخ الإسلام في أصفهان، وهو يعادل لقب المفتي في البلاد العربية، ويمثِّل منصبـاً دينياً؛ حيث كان السلطان القاجاري يقوم بتعيين علماء في المدن الرئيسيـة فـي هـذا المنصـب، ويخلـع علـى كـلٍّ واحـد منهم لقب شيخ الإسـلام. وبعـد والـده أصبـح أخـوه الأصغـر منـه شيَخـاً للإسلام في أصفهـان، أمّـا الشيـخ محمد حسين النائيني فقد أصبح في ما بعد شيخ الإسلام في البلاد الشيعيـة كـافّـة من دون أن يحتاج في ذلك إلى فرمان سلطاني.

نشـأ فـي نائين، وتعلَّم عند أساتذتها المقدِّمات والمبادئ الأوَّليَّة، ثم هاجر إلى أصفهان لإكمال دراسته هناك، وذلك في سنة ١٢٩٣هـ أو

(١) العاملي، السيِّد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ٦/ ٥٤، في ما ذكر الشيخ آغا بزرك الطهراني في «نقباء البشر»: ٢/ ٥٩٣ أن ولادة الشيخ النائيني كانت في سنة ١٢٧٧هـ (١٨٦٠م).

١٢٩٥هـ (١٨٧٦ أو ١٨٧٨م)، فدرس عند الشيخ محمَّد باقر نجل الشَّيخ محمد تقي صاحب «حاشية المعالم»، والشَّيخ محمد حسن المعروف بالهزار جريبي، وأبي المعالي الكلباسي، والشَّيخ جهانكير القشقائي الشهير بتضلّعه بالحكمة والكلام. ويتحدّث الشيخ النائيني عن تلك المرحلة الدِّراسية من حياته، فيذكر أنّه لم يترك درس الشّيخ محمد باقر طوال المدَّة التي قضاها في أصفهان، وأنّه كان يدرس عنده كتاب «نجاة العباد» للشيخ محمد حسن صاحب «الجواهر». ويذكر أيضاً أنّه في تلك الآونة كانت تربطه علاقة حميمة مع السيد جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني[١].

وبعد أن استوعب الشَّيخ النَّائيني المعطيات العلميَّة المتوافرة في مدينة أصفهان، لم يعد يجد فيها شيئاً يشفي غليله العلمي، فوجّه نظره إلى العراق، وكانت المرجعية يومئذ للمجدِّد السيِّد محمد حسن الشيرازي، فقصد الشَّيخ النَّائيني سامرَّاء ووصلها في سنة ١٣٠٣هـ (١٨٨٤م)، وبدأ يحضر دروس السيِّد إسماعيل الصدر والسيِّد محمد الأصفهاني.

وبعد مدَّة، حضر دروس السيِّد محمد حسن الشيرازي، وأخَذَ يثير قضايا علميّة دقيِّقة لفتت نظر السيّد الشيرازي إليه، فسأله عن مصدر هذه القضايا، فأجابه الشيخ النائيني بأنّ أُستاذه في أصفهان درّسه كتاب «نجاة العباد» في الفقه، وكان يُشكل أثناء الدرس على حاشية السيِّد الشيرازي عليه، ثم يجيب عن هذه الإشكالات، وهذا هو مصدر تلك القضايا، فتركت هذه الحادثة وقعاً خاصَّاً في قلب السيِّد المجدِّد الشيرازي،

---

(١) مجلة حوزة، العدد ٣٠، ص ٤٠ و٤١. من مقابلة مع آية الله السيِّد محمد الهمداني، نقلاً عن أبيه الذي كان أحد تلامذة الشيخ النائيني.

وجعلـت لـه مكانة خاصَّة لديه، ما جعله يشير إلى أحد العلماء المقرَّبين لـديـه، وهـو السيد محمد الأصفهاني، بأن يهتمّ بالشَّيخ النَّائيني ويقوِّي علاقته به[1].

واصل الشَّيـخ النَّائيني حضور درس المجدِّد السيِّد محمد حسن الشيرازي حتى وفاته في عام ١٣١٢هـ (١٨٩٥م). وصار في أواخر أيَّامه كاتباً ومحرِّراً خاصّاً له.

كمـا واصـل الحضور في درس السيِّد محمد الأصفهاني، ولازم بحث السيِّد إسماعيل الصَّدر إلى عام ١٣١٤هـ (١٨٩٧م)، وهاجر معه إلـى كـربـلاء في تلك السنة، وبقي معه عدة سنين فيها، ثم هاجر إلى النجف الأشـرف المقـرّ الأخير له، منهياً بذلك دورة التحصيل ومبتدئاً دورة العطاء العلمي.

وهناك كان اسـم الشيخ محمد كاظم الخراساني يتألَّق في سماء الحوزة والمرجعية الدينية، وبخاصَّة بعد وفاة السيِّد المجدِّد الشيرازي، وكانت مكانته العلمية الرفيعة تجذبً إليه عدداً كبيراً ونوعياً من الطلاّب. وفي ظلِّ هذا الظرف العلمي لم يشأ الشيخ النائيني الشروع بالتَّدريس، مفضِّلاً في هذه الآونة التعاون العلمي والسياسي مع الشيخ الخراساني؛ حيث كـان الشيخ الخراسـاني يعقد في داره مجلساً خاصّاً يحضره كبار العلماء للمداولـة فـي المسائـل العلمية المعضلة، فكان الشيخ النائيني وجهاً بارزاً في هذا المجلس.

وسنجـده النصيـر الأكبـر للشيخ الخراساني في القضية الدستورية التي قادها لإصلاح الحياة السِّياسيَّة في إيران.

---

(١) المصدر نفسه.

مكانته العلميّة ومرجعيّته

يتميَّز الشَّيخ محمد حسين النَّائيني عن أقرانه وعلماء عصره بمكانته العلمية الخاصَّة بينهم. فلم يكن حلقة كباقي الحلقات التي يقتصر دورها على ربط الماضي بالحاضر ونقل نتاج الماضين إلى المعاصرين، وإنما كان حلقة مشعَّة، ما زال شعاعها متواصلاً ومتوهِّجاً في الدِّراسة الحوزوية التخصُّصيَّة منذ ٦٠ عاماً وحتى الآن، ولا تزال آراؤه ونظرياته تتداولها الأوساط العلمية وتهيمن بقوة على الفكر الأصولي في مرحلته المعاصرة، ويعبّر عنها باسم «مدرسة النَّائيني»؛ بحيث يُعدُّ التطرُّق لرأي الشيخ النائيني في مسألة ما ومعالجته سلباً أو إيجاباً ضرورة علمية. ولم يكن المحقّق الشيخ آغا بزرك الطهراني مبالغاً حينما قال فيه: «... أمّا هو في الأُصول فأمر عظيم، لأنه أحاط بكلّياته ودقّقه تدقيقاً مدهشاً وأتقنه إتقاناً غريباً. وقد رنّ الفضاء بأقواله ونظرياته العميقة، كما انطبعت أفكار أكثر المعاصرين بطابع خاصّ من آرائه، حتى عُدّ مجدّداً في هذا العلم كما عُدَّت نظريّاته مماثلة لنظريات شيخنا الخراساني، صاحب «الكفاية»، وكان لبحثه ميزة خاصَّة لدقَّة مسلكه وغموض تحقيقاته، فلا يحضره إلاّ ذوو الكفاءة من أهل النَّظر، ولا مجال فيه للنَّاشئة والمتوسِّطين لقصورهم عن الاستفادة منه»(١).

وقد انعكس هذا الواقع على مستوى تلامذته الذين تسنَّموا المرجعيَّة والرِّيادة العلمية مدَّة تربو على نصف قرن، أمثال السيِّد جمال الدين الكلبايكاني، والسيِّد محمود الشهرودي، والسيِّد محسن الحكيم، والسيِّد أبي القاسم الخوئي، والعلاَّمة الطباطبائي، والشيخ حسين الحلي، والشيخ محمد تقي الآملي، وغيرهم.

---

(١) الطهراني، آغا بزرك، نقباء البشر، ٢/ ٥٩٥.

أمّا آثاره العلميّة، فله تعليقة على «العروة الوثقى»، إضافة إلى كتابه الشهير «تنبيه الأُمَّة وتنزيه الملّة»، وهناك تقريرات ومخطوطات؛ أشهرها «فوائد الأُصول» بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، و «مُنية الطالب في شرح المكاسب» بقلم الشيخ موسى النجفي، و «أجود التقريرات» بقلم آية الله السيِّد أبي القاسم الخوئي.

وعلى صعيد المرجعية الدينية برز اسم الشيخ النَّائيني مرجعاً دينياً في الفتوى والتقليد، بعد وفاة شيخ الشريعة الأصفهاني، وذلك إلى جانب السيِّد أبي الحسن الأصفهاني الذي كان أشهر من زميله عند العامَّة، فيما كان النائيني أشهر منه عند الخاصَّة[١].

الشَّيخ النَّائيني والثَّورة الدُّستورية في إيران

وجدنا، في ما سبق، أنّ الشيخ النائيني كانت تربطه علاقة وطيدة بالسيِّد جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني منذ أيام دراسته في أصفهان عندما كان في العشرينات من عمره، ويؤكِّد الشيخ النائيني نفسه أنّ هذه العلاقة تواصلت في ما بعد، فيقول: ففي أيام اندلاع ثورة التنباك سنة ١٣٠٩هـ (١٨٩١م)، قدم السيِّد جمال الدين إلى العراق ووصل سامرَّاء، «وقصدني إلى غرفتي فالتقيته، وطلب منّي أن أُرتِّب له لقاءً خاصّاً بالسيِّد المجدِّد الشيرازي لمدّة نصف ساعة، فامتثلت، طلبه لكن اللقاء لم يتمّ»[٢].

وهذه العلاقة التي يبدو التجاوب فيها بين الرجلين واضحاً تكشف بشكل أوّلي عن تطلُّع قديم وعميق إلى السياسة والإصلاح السياسي في

(١) العاملي، السيِّد محسن الأمين، المصدر السابق، ٦/ ٥٤.
(٢) مجلة حوزة، العدد ٣٠، مصدر سابق.

شخصية الشيخ النائيني، وهو ما سيتعزَّز أكثر من خلال علاقة التلمذة ـ وما انطوت عليه من خصوصيات ـ مع السيِّد المجدِّد الشيرازي، وعلاقة التعاون السياسي والعلمي مع الشيخ محمد كاظم الخراساني. فممَّا لا شكّ فيه أنّ العلاقة التي ربطت بينه وبين أقطاب الإصلاح هؤلاء لم تنطلق من فراغ، ولم تمرّ من دون أثر تتركه في حياة الشيخ النائيني، ومن هنا نجد أنّ التطلُّع نحو السياسة والإصلاح الذي بدأه الشيخ النائيني منذ العشرينات من عمره، قد بلغ ذروته عندما أصبح في الخمسينات من عمره، وذلك من خلال المشاركة الفعَّالة في الحركة الدستورية الإيرانية.

فقد كان أحد أعضاء هيئة العلماء التي شُكِّلت لتوجيه الحركة وقيادتها تحت إشراف الشيخ الخراساني[1]. ويُعتَقَد أنَّ اسم «ميرزا محمد»، الوارد في بعض المصادر والوثائق بأنّه كان سكرتيراً للشيخ الخراساني، هو نفسه الشيخ الميرزا محمد حسين النائيني، فقد ذكر أحد تلامذته، وهو آية الله الشيخ ميرزا هاشم الآملي، أنّ الشيخ النائيني هو الذي كان يتولّى كتابة البرقيات والبيانات التي كانت تصدر باسم الشيخ الخراساني[2].

وقد واصل الشيخ النائيني دوره الرئيس في الحركة حتى أيامه الأخيرة؛ حيث ذكر الأخ الأصغر للشيخ النائيني، أنَّ أخاه كان في جملة العازمين على الرحيل مع الشيخ الخراساني إلى إيران من أجل صدّ الهجوم الروسي على شمال إيران وتوجيه الحركة الدستورية من داخل الساحة الإيرانيّة نحو الاتّجاه المطلوب الذي انحرفت عنه أخيراً[3]،

---

(١) الخاقاني، علي، شعراء الغري، ١٠/ ٨٨.

(٢) الحائري، عبد الهادي، «تشيع ومشروطيت»، ص ١٥٦، بالفارسية.

(٣) الحائري، عبد الهادي، مصدر سابق، ص ١٦٠.

لكنَّ ذلك الرَّحيل لم يتم بسبب الوفاة المفاجئة للشيخ الخراساني. ويتمثَّل الجهد الأكبر الذي بذله الشيخ النائيني والدَّور الأعظم الذي أدَّاه، في هذا الاتّجاه، في تأليف كتاب «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة» الذي يُعَدُّ زبور الحركة الدستورية؛ حيث قام الشيخ النائيني من خلاله بدور المنظِّر الفكري وواضع الأُسس الفقهية لها.

مع الجهاد في إيران والعراق

في اليوم السابع من شهر محرَّم الحرام عام ١٣٣٠هـ (كانون الثاني ١٩١٢م)، وصلت برقيَّات إلى النجف الأشرف تتحدَّث عن جرائم بشعة ارتكبها الروس في المناطق التي احتلّوها في شمال إيران، فقرّر علماء الدين التوجّه للجهاد بعد توقّف المحاولة الأولى لهم التي كانت قبل هذا التأريخ بثلاثة أسابيع إثر الوفاة المفاجئة للشيخ الخراساني، واستعدّوا للسفر هذه المرّة أيضاً، وانتُخبَت هيئة من العلماء للإشراف على حركة الجهاد برئاسة الشيخ عبدالله المازندراني، كما تقرَّر الاجتماع في الكاظمية لاتّخاذ القرار النهائي هناك. وكان الشيخ محمد حسين النائيني أحد العلماء المشاركين في هذا التحرُّك الجهادي[1]، وبعد اجتماعهم في الكاظمية قرَّر العلماء ترك المبادرة العسكرية في مثل هذه المسألة بيد الدولة الإيرانية واتِّباع رأيها في مسألة الذهاب إلى الجبهات، ولمّا استطلعوا رأيها تبيّن لهم عدم الحاجة إلى ذلك.

وعندما أعلن الجهاد ضدّ الاحتلال الانجليزي في العراق عام ١٣٣٣هـ (١٩١٤م)، كان الشيخ محمد حسين النائيني من جملة العلماء

---

(١) شبر، السيِّد حسن، تاريخ العراق السياسي المعاصر، ٢/ ١٢٥.

المشاركين فيه، ويروي آيـة الله السيد شهاب الدين المرعشي أنّه يتذكَّر جيداً دور الشيخ النائيني المؤثر في الجهاد والجبهات[1].

قيادة الحركة الاستقلالية في العراق

بعـد مشـاركتـه فـي الجهـاد ضدّ الاحتلال البريطاني للعراق عام ١٩١٤م، لم يعد للشيخ محمد حسين النائيني نشاط سياسي، طوال السنوات الست الممتدّة من ذلك التاريخ وحتى آب ١٩٢٠م؛ حيث ذُكرَ أنه كان بعد هذا التأريخ إلى جنب شيخ الشريعة الأصفهاني في مدّة مرجعيته القصيرة التي امتدّت عدّة أشهر من أواخر عام ١٩٢٠م، والتي كانت مليئة بأحداث ثورة العشرين. وهنا ينبغي التوقُّف للإشارة إلى أنّ ثورة العشرين استمدّت فكرها السياسي من الحركة الدستورية الإيرانية إلى حد ما، وأنّ القائمين عليها من العلماء والمراجع كانوا من تيّار هذه الحـركَـة، وأنهـا تمحـورت حول المطالبة بملك مقيّد بدستور ومجلس نيابي، إلاّ أنها لم تطالب بإشراف المجتهدين على أعمال المجلس النيابي كما فعلت الحـركـة الدستورية. وربما يعود السبب في ذلك إلى وجود أبناء السنّة الذين يمثلون نسبة مؤثرة في العراق.

والمسألة التي قد تنطوي على دلالات مهمَّة هي أنّ الشيخ النائيني بدأ دوره في هذه الثورة عنـدمـا بلغت نهايتها، وسنجده عما قليل أحد القادة الثلاثة للحركة الاستقـلاليـة العراقية، التي انبثقت في عام ١٩٢١ وتواصلت حتى عام ١٩٢٤م.

والتفسيـر الـذي يتـرجـح الاعتقاد به هو أنّ اختيار الشيخ النائيني

---

(١) الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٦٩.

للقيام بهذا الدور لم يكن عفوياً، وإنّما كان قائماً على أساس اختزان دروس الحركة الدّستورية ووعيها، فإنّ ثورة العشرين واجهت في أواخر عام ١٩٢٠م المأزق نفسه الذي واجهته الحركة الدستورية في أواخره، وهو الوقوع في الفخ البريطاني. ومن هنا انطلق الشيخ النائيني يذود عن ثورة العشرين في المرحلة الأخيرة منها.

ففي ١٢ آذار ١٩٢١م، حسم مؤتمر القاهرة القضية العراقية بتسمية الأمير فيصل بن الشريف حسين مرشّحاً وحيداً لعرش العراق. وهنا وقف الشيخ محمد حسين النائيني ـ ومعه السيد أبو الحسن الأصفهاني ـ ضدّ فكرة الترشيح لعرش العراق، سواء كان المرشّح فيصلاً أم غيره، ما لم يُضمن استقلال العراق ويتمّ إنهاء الانتداب البريطاني له أولاً وقبل أي شيء آخر، معتبراً استقلال العراق وتشكيل الحكومة المستقلّة فيه المنفصلة عن الأجنبي والمقيّدة بدستور ومجلس نيابي هدفاً مقدّماً على مسألة العرش، فيما وافق الشيخ مهدي الخالصي على فكرة الترشيح من دون ذلك الشرط، واختار بدلاً عنه أن يشترط على فيصل أن يكون منفصلاً عن الأجنبي مقيّداً بدستور ومجلس نيابي، فوافق فيصل على هذا الشرط، وأقسم عليه أمام الشيخ الخالصي الذي بايعه على هذا الأساس. ثم ما لبث أن سحب بيعته منه، بعدما تبيّن له عدم التزامه بالشرط المذكور.

وأخيراً توافق الزعماء الثلاثة على معارضة الانتداب والمعاهدة البريطانية العراقية، وترشيح الأمير فيصل لعرش العراق، وعلى المطالبة بحكومة عراقية مستقلّة ومقيّدة بدستور ومجلس نيابي، وواصلوا معارضتهم التي انتهت بتسفيرهم مع عدد آخر من العلماء المحيطين بهم إلى إيران، فأقاموا هناك عدّة أشهر جرت بعدها مفاوضات بينهم وبين

الحكـومـة العراقية، انتهت بموافقة الحكومة العراقية على عودة العلماء شريطة عدم التدخّل في الشؤون السياسية[1].

عودة إلى السَّاحة الإيرانيَّـة

في نهاية حزيران ١٩٢٣م، قامت الحكومة العراقية بتسفير العلماء المعارضيـن للانتـداب البـريطـانـي والمحتجِّيـن على نفي الشيخ محمد مهدي الخالصي إلى خارج العراق. وفي مدّة إقامتهم في إيران، الممتدّة من ذلك التأريخ حتى نيسان ١٩٢٤م، جرت أحـداث رئيسة في إيران، شارك فيها هؤلاء العلماء بشكل عام، وآية الله النائيني منهم بشكل خاص، بدور رأى بعض المؤرّخين والكتّاب أنَّه كان سلبياً وموجباً للانتقاد.

ففي تلك الآونة كانت الساحة الإيرانية يتجاذبها اتّجاهان سيَّاسيان أساسيَّان هما:

١ ـ الاتّجـاه الرافض للنفوذ البريطاني، وهو الاتّجاه الشعبي الذي يحظى بقيادة العلماء وتجاوب أحمد شاه معه.

٢ ـ الاتّجاه المؤيِّد للانجليز والسَّائر في ركابهم، وعلى رأسه رضا خان الذي كان وزيراً للحربية آنذاك.

وبعد مدَّة من وصول العلماء إلى إيران، وتحديداً في ٢٧ تشرين الأوّل ١٩٢٣م، تمَّ تعيين رضا خان رئيساً للوزراء تحت ضغط الانجليز وتأثيرهم، ما جعل أحمد شاه يشعر بالريبة وينظر بالشك إزاء مستقبله،

---

(١) بحث محقّق الكتاب سير الحركة الاستقلالية العراقية وتطوّراتها والأسباب التي دعت العلماء إلى الموافقة على اشتراط الحكومة العراقية بعدم التدخّل في الشؤون السياسية، ضمن دراسته لحياة السيِّد أبي الحسن الأصفهاني وحياة الشيخ محمد مهدي الخالصي، وذلك في كتابه «من أعلام الفكر والقيادة والمرجعية».

فصمّم على الخروج من إيران إلى أوروبا، وطلب من الوزير المفوّض البريطاني «لورن» أن يأخذ تعهُّداً من رضا خان بتأمين سلامة ولي عهده. ومن أجل أن تخلو الساحة له سارع رضا خان إلى تقديم هذا التعهُّد.

وفي ١ تشرين الثاني ١٩٢٣م، عشية سفره الأخير ـ الذي انتهى به مصيره السياسي ـ إلى أوروبا، توجَّه أحمد شاه إلى مدينة قم، وذلك لتوديع العلماء الثلاثة: آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري، وآية الله السيِّد أبي الحسن الأصفهاني، وآية الله الشيخ محمد حسين النائيني.

وفي أثناء غياب أحمد شاه عن الساحة، بدأ رضا خان الدعوة إلى تأسيس نظام جمهوري في إيران، طامحاً من وراء ذلك إلى التخلُّص من الأُسرة القاجارية وتأسيس نظام جديد يكون بزعامته، واستطاع أن يعبِّئ لصالح هذه الفكرة، التي لم تكن جديدة على الساحة الإيرانية، بعض الفئات، لكن الرأي العام، وبزعامة القيادة الإسلامية، تمسّك برفض هذه الفكرة التي تعني عملياً تحكّم الانجليز بكل شيء وإن كانت من الناحية النظرية تقدّم صورة أفضل من الحكم الوراثي؛ حيث اجتمع العلماء الثلاثة في قم واتّفقوا على ضرورة إقناع رئيس الوزراء بأن أحمد شاه لا يمثّل خطراً على البلاد، وبالتالي لا مسوّغ لطرح فكرة الجمهورية، خصوصاً وأنّ الدستور يحدّ من صلاحيات الشاه.

وقد نجح العلماء، أخيراً، في تحقيق هذا الهدف وإنقاذ البلاد من مأزق خطير. ففي عشية عودة آية الله السيد أبي الحسن الأصفهاني وآية الله الشيخ محمد حسين النائيني إلى العراق، وتحديداً في آذار ١٩٢٤م.، قدم رضا خان إلى قم لتوديع العلماء، فتباحثوا معه وأقنعوه بضرورة التخلّي عن فكرة الجمهورية، وأصدروا بياناً يعلنون فيه للشعب الإيراني تخلِّي رضا خان عن فكرة الجمهورية، وانتهاء الأزمة السياسية

في البلاد، وأعلن رضا خان ذلك أيضاً بنفسه في بيان مستقل موجّه إلى الشعب الإيراني.

وبهذا الموقف استطاع رضا خان أن يعزّز مكانته لدى العلماء، ويوجد لديهم الثقة به بوصفه سياسياً يحترم الإسلام والعلماء ويحتكم إلى رأيهم في اللحظات الحرجة، وسيقوم بتوظيف هذه النتيجة لصالحه في المعركة مع أحمد شاه؛ فلئن أخفقت فكرة الجمهورية بوصفها وسيلة لإقصاء أحمد شاه من العرش، فإنّ رئيس الوزراء كان لا يزال يملك الوسائل البديلة التي تحقّق له ذلك.

وعلى صعيد القيادة الإسلامية ظهر اتّجاهان بشأن الموقف من رضا خان:

١ ـ الاتّجاه الرافض لرضا خان رفضاً قاطعاً بسبب علاقاته المشبوهة بالانجليز، ويمثّل هذا الاتّجاه آية الله الشهيد السيِّد حسن المدرس.

٢ ـ الاتّجاه الواثق به بوصفه سياسيّاً مطيعاً للعلماء؛ ويمثِّل هذا الاتّجاه بالدرجة الأولى آية الله الشيخ النائيني وبعده آية الله السيِّد أبو الحسن الأصفهاني. ويبدو أنّ الأساس الذي انطلق منه هذا الاتّجاه يتمثّل باليأس من عودة أحمد شاه إلى السلطة، وبالتالي عدم إمكانية الرهان عليه. وقد أبدى رضا خان طوال المدَّة السابقة احتراماً كبيراً للعلماء حتى أنَّه طلب ذات مرّة من آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري رسالته العملية ليقلِّده على أساسها. من هنا وثق به آية الله الشيخ النائيني وآية الله السيِّد أبو الحسن الأصفهاني باعتباره بديلاً مناسباً لأحمد شاه.

والواقع أنَّ تجربة الشيخ النائيني، في الحركة الدستورية، أكسبته حساسيّة شديدة تجاه الاستعمار، وقد وجدنا ذلك بوضوح في زعامته للحركة الاستقلالية في العراق، فمن غير المعقول الاعتقاد بأنّ الشيخ

النائيني قد غضّ الطرف عن عمالة رضا خان للانجليز، أو تهاون في مقاومتهم. ومهما تكن نتائج البحث في صحّة موقفه الواثق برضا خان أو عدم صحّته، ومدى إمكانية القول بأنه كرّر خطأ الشيخ محمد مهدي الخالصي في مبايعته للملك فيصل، فإنّ زعيماً دينياً قضى شطراً من عمره في مقاومة الاستعمار وتنقّل بين عدة خنادق وجبهات إيرانية وعراقية، لا يمكننا أن نفسّر ذلك الموقف منه بالتهاون أو المهادنة.

ويبدو من بعض الوثائق أنَّ الشيخ النائيني، في الأيام الأخيرة من وجوده في إيران، سعى إلى إقناع آية الله السيِّد حسن المدرس بالتخفيف من معارضته لرضا خان[1]، لكنه أخفق في ذلك، وتواصلت الأحداث حتى جاء عام ١٩٢٥م؛ حيث قام رضا خان بزيارة سريّة إلى العراق، وتوجَّه إلى النَّجف الأشرف ليلتقي العلماء، وليحسم قضية العرش في إيران. ويروي الشيخ محمد حرز الدين أنّ موثوقاً عنده روى له، في عام ١٣٤٥هـ (١٩٢٥م)، بأنّ آية الله السيِّد أبا الحسن الأصفهاني وآية الله الشيخ النائيني وآخرين اجتمعوا مع رضا خان في النجف الأشرف في حرم أمير المؤمنين عليه السلام ليلاً قبل الفجر بساعتين، وكان الراوي حاضراً ضمن حاشية أحد العلماء الحاضرين، وتداول العلماء معه الحديث حول شؤون إيران، وأخذوا عليه العهود والمواثيق والأيمان أن يسير برأي العلماء، وأن يكون هناك مجلس شورى يشرف عليه خمسة من المجتهدين، وشروطاً أخرى، ولم تنصّ الرواية على المطلب الذي جاء رضا خان من أجله. لكن السياق يوضح بأنّ مطلبه كان تأييده في إنهاء حكم الأسرة القاجارية وتسنّمه العرش بدلاً منها[2].

---

(١) الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٩١.

(٢) حرز الدين، الشيخ محمد، معارف الرجال، ١/٤٨ و٤٩.

وفي مقابل التعهُّدات والأيمان التي أُخذت منه، أصدر الزعيمان الدينيان السيد أبو الحسن الأصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني فتوى مشتركة، حرّما فيها وبشدّة جميع أشكال المعارضة لحكم رضا خان[1]. وينبغي التوضيح هنا أنّ تحريم المعارضة لا يعني أنَّ الزعيمين الدينيين نظراً إلى حكم رضا خان على أنّه حكم إسلامي، وإنّما يعني وجود المصلحة فيه على فرض التزامه بتعهُّداته المذكورة، وحينئذ فالمعارضة ستكون لتلك المصلحة ولموقف المرجعية الدينية. ومَن هنا تأخذ الفتوى زخمها الشرعي.

وهكذا استتبّ الأمر لرضا خان، وبادر فوراً إلى خلع أحمد شاه والجلوس بدلاً منه على عرش إيران، وتأسيس حكم الأُسرة البهلوية الذي أسقط عام ١٩٧٩م على يد الإمام الخميني قدس سره.

ولكنّه، وبعد أن استقرّ به المقام على العرش، واطمأنّ إلى مصيره ومستقبله، قلب للعلماء ظهر المجن، واتّخذ أتاتورك قدوة له في الحكم والسياسة.

إنّ هذه الفتوى كانت آخر نشاط سياسي للشيخ النائيني، وبها ختم حياته السياسية، وتفرَّغ للدَّرس والبحث وشؤون المرجعية الدينية، مخلّفاً وراءه ثلاث تجارب سياسية في الإصلاح والمقاومة، انتهت جميعاً بمصير واحد هو خروج الاستعمار من الباب وعودته إلى الدار من الشباك، وتجاربه هذه كانت مع الحركة الدستورية الإيرانية، الحركة الاستقلالية العراقية، الحكم البهلوي في إيران.

لقد قسّم الباحث الإيراني عبد الهادي الحائري حياة الشيخ النائيني

---

(١) الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٩٣، بالفارسية. انظر الفتوى.

إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة التحرُّك ضدّ الاستبداد، ومرحلة قيادة الحركة الاستقلالية في العراق، وأخيراً مرحلة الصداقة مع الأنظمة الحاكمة في إيران والعراق[1]، متّخذاً من تأييد الشيخ النائيني لحكم رضا خان مثالاً للمرحلة الثالثة التي نجد في تسميتها بالصّداقة استعجالاً واضحاً.

لقد كانت أواسط العشرينات آونةً حاسمة على صعيد العالم الإسلامي ككل، ففي العراق قُضي على الحركة الاستقلالية، وفي إيران أُنهي الحكم القاجاري، وفي تركيا أقيمت الجمهورية وتمّ إسقاط آخر رموز الدولة العثمانية، وفي الجزيرة العربية ومصر والشام تمكّنت أُوروبا من فرض هيمنتها عبر معاهدات مذلّة وأنظمة هزيلة، وهكذا لم تكن المسألة القائمة في العالم الإسلامي آنذاك مسألة عميل هنا وحاكم هناك، بقدر ما هي مسألة الأمّة التي تحتاج إلى بناء جديد يمكّنها من الوقوف على قدميها أمام الهجمة الأوروبية الشاملة، وهي مسألة ترتبط بالجذور أكثر ممّا ترتبط بالسياسة التي أصبحت أهميّتها ثانوية، ومن هنا جاءت موافقة المرجعية الدينية على اشتراط عدم التدخُّل في السياسة عندما طلب منها ذلك مقابل العودة إلى النجف الأشرف، فإعادة البناء من جديد كانت أهمّ من السياسة ومعطياتها.

سجاياه الرُّوحيَّة

تمتّع الشَّيخ محمَّد حسين النَّائيني بخصائص روحية فريدة، فقد ذكر الشيخ آغا بزرك الطهراني أنّ الشيخ النائيني «كان إذا وقف للصَّلاة ارتعدت فرائصه وابتلّت لحيته من دموع عينيه»[2].

---

(١) الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٩٤ و١٩٥.

(٢) الطهراني، آغا بزرك، المصدر السابق، ٢/ ٥٩٤.

ويذكر آية الله السيِّد الحسيني الهمداني، نقلاً عن أبيه، أنَّ آية الله النائيني كان يجلس عند باب الحرم العلوي قبل أن يُفتح وقبل أذان الصبح بساعة، فينشغل بالصلاة والتهجُّد عند الباب حتى يفتح ويدخل وقت صلاة الصبح، وفي آخر حياته كان ينهض قبل الصلاة بساعتين للتهجُّد والعبادة، وفي إحدى الليالي الأخيرة من حياته كان المرض مستولياً عليه وفي حالة من الإغماء فجاءه الطبيب واتّخذ بعض الإجراءات، ثم قال: إنّه سيفيق بعد ربع ساعة وتتحسَّن حالته، وكانت الساعة الثالثة بعد منتصف الليل، فقلت للحاضرين ـ والكلام لوالد السيِّد الهمداني الذي كان تلميذاً للشيخ ـ: إنّ الشيخ إذا أفاق ونظر إلى الساعة ووجدها في الثالثة سينهض لصلاة الليل وتسوء حالته، ولا بدّ لنا من تنظيم الساعات الموجودة وإرجاعها إلى الواحدة، فلما انتبه نظر إلى السماء وقال: الساعة الآن هي الثالثة بعد منتصف الليل، فقلت له: هذه الساعات جميعها تشير إلى أنّ الساعة هي الواحدة، قال: أنا أعرف الوقت من السماء. ثم طلب ماءً، فأتينا به، وتوضّأ وصلّى[1].

ويتحدّث الشيخ علي الشرقي عن شخصيَّته، فيقول:

«كان إماماً في الأدب الفارسي، وكان لأسلوبه شخصيَّة أدبية يقلّدها الكتّاب من الفرس، وكان على جانب عظيم من الأدب العربي العالي، ولم يتناول من بيت المال وحقوق المسلمين درهماً واحداً طيلة حياته، وقد كانت له تركة من آبائه عقاريَّة وغير عقاريَّة، كانت مصدر تغذيته وصرفه أيام كان في إيران والنجف وسامرّاء ثم النجف»[2].

---

(١) مجلة حوزة، المصدر السابق، ص ٥٠، باللغة الفارسية.
(٢) مجلة الموسم، العدد الخامس، ص ٤٩.

وفـاتــه رحمه الله

في عام ١٩٢٧م. ، دخل آية الله الشَّيخ النَّائيني إحدى مستشفيات بغداد للعلاج فيها، وفي عام ١٩٣٣م. ، دخل المستشفى مرة ثانية، وفي أواخـر أيـامـه، أصيب بمرض لم يمهله طويلاً فتوفي على أثره (رحمه الله)، وكـان ذلـك فـي ٢٦ جمـادى الأُولـى ١٣٥٥هـ (آب ١٩٣٦م.)، وشُيِّع جثمانه تشييعاً مهيباً، وأُقيمت مجالس الفاتحة على روحه الطاهرة بشكل واسع، وأبّنه العلماء والشعراء.

نبذة عن الفقه السِّياسي الإسلامي

إنّ لولادة الفقـه السِّيـاسـي الإسلامي قصَّة ينبغي الإلمام بها لمن يريد الإحاطة بمكانة الشَّيخ النَّائيني.

فعلـى صعيـد المـذاهب الأربعـة، كـان ظهور الفقه السياسي فيها قائماً على أساس شرعية الحكم القائم وأسلافه؛ فالحكم العباسي، وكذا سلفـه الأُمـوي، حكـم شرعي يستغني عن الإثبات من وجهة نظر هذه المذاهب التي عالجت مسائل الحكم والنظام في القرن الهجري الثاني، ولذا فهي تتمتّـع بتـراث غنـي لكنـه لـيس نقيـاً ولا أصيلاً، لأن الفقهاء عالجـوا المفـردات القائمـة مـن زاويـة التَّسويغ والتماس المسوِّغات، فظهرت نظـريـات في ولاية العهد والبيعة وما ادُّعي بإمامة التغلّب على أسـاس التَّسـويـغ لممارسات الحكمين الأموي والعباسي التي أصبحت عملياً ذات قوة تشريعية بنحو مساوق لسنّة النبي صلى الله عليه وآله وإن لم يُقرَّر ذلك نظـريـاً بشكـل صريـح، وكـان ذلـك علـى حسـاب الإسـلام والتشريـع الإسلامي الذي فقد نقاءه نتيجة لأمثال هذه النظريات؛ فقاعدة الشورى التي يتمسّك بها هذا التشريع في مجال الحكم والدولة لا يكاد يبقى لها

مضمون واقعي عندما يجري تطبيق النظريات الثلاث المشار إليها؛ فنظرية ولاية العهد تسمح للخليفة بأن ينصّب ابنه أو أخاه خلفاً له، ونظرية البيعة لدى بعض الفقهاء تعدّ الحكم شرعياً إن تمّت البيعة ولو بأفراد قلائل لا يتجاوزون عدد الأصابع، ونظرية التغلُّب ترى شرعية الحكم القائم بالقوة، ومع نظريات كهذه ما الذي يبقى من الشورى؟

والخلل الأساسي الذي أدّى إلى مثل هذه النتيجة هو التسليم المسبق بشرعية حكَّام لم يكن لهم من الإسلام إلاّ اسمه، ولو أنهم اكتفوا بهذا الموقف لكان الأمر هيناً لكنهم ارتكبوا مفارقة ثانية هي اتّخاذ السيرة السياسية لهؤلاء الحكّام أساساً في الاستدلال والاستنباط كما لو كانت سيرة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم .

ولئن كانت المفارقة الأُولى قابلة للتوجيه، فإنّ المفارقة الثانية لا تقبل التوجيه. فإنّ التّسليم بشرعية حاكم ما لا يقتضي جعل سلوكه السياسي دليلاً علمياً في بناء نظرية في الفقه السياسي[1]. والدليل العلمي لا يمكن استفادته إلاّ من سيرة معصومة، وهذا ما ينبّه على حقّانية مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي آمنت بأنّ الإمامة عهد إلهي يأتي استمراراً للرسالة؛ ولذا فإنها تتمّ بالنص والتعيين وتُشْتَرط فيها العصمة. وتكون سيرة الإمام وسنَّته مصدراً من مصادر التشريع، وإنّها من أصول الدِّين التي تُبحث في علم الكلام، وشأن الفقه فيها معالجة التفاصيل المتغيّرة، وهذا ما جعل الفقه السياسي في المدرسة الإماميّة يستند إلى

---

(١) ويتواصل هذا الاتّجاه عند المفكّرين المحدثين من المذاهب الأربعة أيضاً. وكمثال على ذلك نجد في كتاب التشريع الجنائي الإسلامي للأستاذ عبد القادر عودة استدلالاً على صحّة تعدّد الدول الإسلامية وعدم وجوب اتّحادها بكون النظريات الإسلامية قد وضعت في العهد العباسي عندما انقسمت الدولة الإسلامية إلى ثلاث دول، ص ٤٦٤ .

رصيد عال جداً من الاستقامة، ويتّسم بزخم روحي فعّال، بوصف الإمامة منصباً سياسيّاً مشغولاً حتى نهاية التاريخ بإمام حاضر أو غائب، وأنّ الحكم الزمني القائم في زمن الغيبة شيء من توابع الإمامة، وأنّه موقع النيابة عنها بنحو يجعل قيم الإمامة واستقامتها وأخلاقيتها وزخمها الروحي مهيمنة على أروقة الدولة وأجواء المجتمع وحاضرة في سياقات التجربة والتطبيق.

لقد مرّ الفقه السياسي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام بثلاث مراحل هي:

١ ـ مرحلة سيادة التَّقيَّة وغياب النظريَّة السياسية، وتمتدُّ من بدء الغيبة حتى القرن العاشر الهجري.

٢ ـ مرحلة ظهور الأُسس النظريَّة للنظام السياسي، وتمتدُّ من القرن العاشر حتى أواسط القرن الثالث عشر الهجري.

٣ ـ مرحلة تكامل النظرية السياسية، في الفقه الإمامي، في القرن الرابع عشر الهجري.

المرحلة الأولى هي المرحلة الممتدّة من غيبة الإمام عليه السلام في منتصف القرن الثالث الهجري حتى القرن العاشر، حينما بلور المحقّق الكركي (ت ٩٤٠هـ) فكرة نيابة الفقيه عن الإمام عليه السلام بوصفها نواةً في النظرية السياسية الإسلامية، وطبقها حينما اعترف له الشاه طهماسب بحقّه في الملك: «لأنّك النائب عن الإمام، وإنّما أكون من عمّالك أقوم بأوامرك ونواهيك»[1]. وطبقاً لصلاحياته قام المحقّق الكركي بإبقاء الشاه في موقعه ليقوم بإدارة البلاد تحت إشراف المرجع الديني. وقد

---

(١) العاملي، محسن الأمين، المصدر السابق، ٨/ ٢٠٩.

كتب في رسالته حول صلاة الجمعة: «اتّفق أصحابنا، رضوان الله عليهم، على أنّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمّة الهدى، صلوات الله وسلامه عليهم، في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل...»[١]. وهذا يعني أنّ الفكرة ليست من إبداعات المحقّق الكركي، وإنّما هي مبثوثة في المتون الفقهية السابقة عليه كالتذكرة للعلاّمة والشرائع للمحقّق، إلاّ أنّ الأمر الجديد هو تبلور هذه الفكرة بوصفها نواةً لنظرية سياسية وظهورها في ميدان التطبيق، وبذا تكون النظرية السياسية في مدرسة أهل البيت قد أطلّت على الواقع في إطار صحيح أصيل لأنّها ولدت في أجواء تبعية الحاكم للفقيه، ولم تظهر في أجواء تبعية الفقيه للحاكم كما حصل ذلك في المذاهب الأربعة.

وقبل هذا التأريخ كانت التقية سائدة بنحو يكاد يكون مطلقاً، نظراً لظروف الاختناق السياسي الشديد الذي عايشه أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام آنذاك، إلى حدٍّ كرّس لديهم روحية الرفض السلبي، وصادر منهم روحية المبادرة على صعيد النظرية السياسية، بحيث تجد السيِّد ابن طاووس، وهو من علماء الإمامية في القرن السابع، يفسِّر إقبالاً بدا من الحكومة المغولية إزاءه بأنَّه نحو من العناية الإلهية ومصداق لإخبارات غيبية أخبر بها الإمام الصادق عليه السلام بعض أصحابه عن علامات الظُّهور وإرهاصات آخر الزمان[٢].

وفي القرن الثالث عشر، أكَّد الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧هـ)

---

(١) الكركي، علي بن الحسين، رسائل المحقّق الكركي، ١/ ١٤٢، منشورات مكتبة آية الله المرعشي.

(٢) ابن طاووس، رضي الدين، الإقبال، ص ٧١ ـ ٧٣، الباب الرابع، الفصل الخامس.

فكرة نيابة الفقيه عن الإمـام عليه السلام حينما أذن لفتح علي شاه القاجاري بإدارة معركة تحرير الشمال الإيراني المحتلّ من قبل الروس آنذاك[1].

وفـي هـذه الآونـة بالذات حصل تطوُّر نظري له أهمية بالغة؛ فقد كتب المولـى أحمـد النـراقـي (ت ١٢٤٥) كتاباً بعنوان «عوائد الأيام» اشتملت عناوينه الداخلية على عنوان «في تحديد ولاية الحاكم» ذكر فيه «أنّي قد رأيت المصنفين يحوّلون كثيراً من الأمور إلى الحاكم في زمن الغيبة ويولونه فيها ولا يذكرون عليه دليلاً، ورأيت بعضهم يذكرون أدلّة غيـر تـامَّـة. . .»[2]، فعقـد لأجـل ذلك بحثاً انطوى على نقض وإبرام واستعراض للأدلّة بشأن ولاية الفقيه، وانتهى فيه إلى إثبات الولاية العامَّة له. وبالتدريج أخذ عنوان ولاية الفقيه يستأثر باهتمام الفقهاء أكثر مـن عنـوان النيـابـة، وأخـذ الفقهاء يناقشون هذه الأُطروحة بين مؤيِّد ومعـارض. وهكـذا دخلـت النظـريـة السياسية الإمامية عالم البرهنة والاستدلال الفقهي، ولم يـمض وقـت طويل حتى دخلت عالم التطبيق ومتطلَّباته، وذلك من خلال انبثاق الحركة الدستورية الإيرانية في الربع الأوّل من القرن الرابع عشـر الهجـري، وهكذا يكون الفقه السياسي قد طـوى مـرحلتـه الثانية، وأطـلّ علـى المرحلة الثالثة التي نشأت على يد الشيخ محمد حسين النائيني حينما وضع كتابه «تنبيه الأمّة. . .»، بوصفه تنظيراً فقهياً لنظام حكم دستوري شوروي يطبق أحكام الإسلام، ويخضع لإشـراف ستّـة مـن الفقهاء العدول. وهي المرحلة التي اكتملت على يد الإمام الخميني، قدّس سرّه، حينما دعا إلى إقامة الحكم الإسلامي على أساس ولاية الفقيه؛ وذلك في كتابه «الحكومة الإسلامية».

---

(١) العاملي، محسن الأمين، المصدر السابق، ٤/ ٩٩.

(٢) النراقي، أحمد، عوائد الأيام، ص ١٨٥، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم.

وفي مطاوي كتاب «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة» سيجد القارئ إشارة مريرة من الشيخ النائيني إلى أنّ الفقهاء السابقين عليه لم يناقشوا أمور الحكم والدولة اعتقاداً منهم بعدم جدوى مثل هذه الأمور، لأنَّها ليست محلاً لابتلائهم؛ الأمر الذي أدّى إلى تكريس سلطة الطواغيت أكثر فأكثر[1].

الشّيخ النَّائيني مؤسّس الفقه السّياسي الإسلامي الحديث

لقد عالج فقهاء الإمامية المسألة الدستورية في ضوء عناوين العدالة والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وولاية الفقيه. ونظراً لجدّة المسألة من جهة، وللتَّعقيدات الدَّولية والدَّاخلية التي أحاطتها من جهة ثانية، فقد أصبحت المسألة مثار نزاع فقهيّ حادٍّ بعدما كانت في بدء الأمر موضع اتّفاق الجميع.

فبدا الأمر، خطأً، كأنّه نزاع بين أنصار الدستور وأنصار الاستبداد.

إنّ الاستبداد لا يمكن أن يجد له أنصاراً بين أبسط المتديّنين، فضلاً عن الفقهاء، لما ينطوي عليه من الظُّلم، وإنّ فكرة الدستور ليست غامضة ولا غريبة عن الذِّهنية الإسلامية حتى تثير عداء الإسلاميين. ففي أوَّل دخول النبي ﷺ للمدينة سنّ جملة من القواعد في العلاقة بين المؤمنين واليهود بصورة تشبه الصياغة الدستورية في حقل العلاقات الخارجية، كما أنّ فكرة الرسائل العملية التي ظهرت في الفقه الإمامي منذ عدّة قرون مشابهة تماماً لفكرة الدستور، سوى أنّ الرسالة العمليَّة تنظِّم سلوك الفرد، والدستور ينظِّم سلوك المجتمع. فإذا كان السلوك الفردي لا

---

(١) انظر: ص ١٢٣، من الكتاب.

يستقيم إلّا بدستور مدون، فإنّ السلوك الاجتماعي أولى بالاحتياج إلى دستور يضمن استقامة الحكم والحاكم، وسيادة القانون. كما أنّ اشتراط العدالة والاستقامة والالتزام بالشريعة وبالمصلحة الإسلامية على الحاكم لكي يكون حكمه شرعياً من شأنه مصادرة الاستبداد وتجفيف منابعه. كما أنّ دعوة القرآن إلى تحكيم الكتاب والعمل بما فيه هي بمثابة الدعوة إلى إقامة حكم مقيّد بوثيقة قانونية معيّنة ونبذ الحكم الكيفي المستند إلى أهواء الحاكم ورغباته. وهذا هو جوهر الفكرة الدستورية في الحكم.

ولكن مع ذلك لا نعدم وجود شرائح مغلقة جامدة ليست مستعدّة لفهم الشرع على أنّه دستور لحياة اجتماعية سعيدة، وهي التي أثارت مناقشات عديدة باهتة حول الدستور وتفاصيله بالنحو الذي أشار الشيخ النائيني ـ قدّس سرّه ـ إليه، وخصّص له مساحة مهمَّة من كتابه عرضاً ومناقشةً.

لقد تصدّى الشيخ النائيني لبقايا التحجُّر والانغلاق، وعمل من أجل الحرِّية والمساواة والعدالة، معتقداً بأنّ الطريق إلى ذلك منحصر بتدوين الدُّستور وإنشاء مجلس للشورى. ولأجل إثبات مشروعية هذه المطالب المستجدة على الصعيد الفقهي، قام بتأليف رسالته هذه «تنبيه الأمة..» محدثاً بذلك نقلة نوعية في الفقه السياسي الإسلامي. إنَّ الشيخ النائيني، وإن كان مسبوقاً بفكرة ولاية الفقيه، إلّا أنّ المتحدّثين عنها قبله لم يطرقوها بوصفها مشروعاً للحكم والدولة، وإنما لإثبات صلاحيات مشروعة للفقيه تتجاوز حدود القضاء والفتوى، بينما عالجها الشيخ النائيني من زاوية الحكم والدولة، وأضاف إليها فكرة الدستور وتأسيس مجلس للشورى، وفكرة تنافي الاستبداد مع أصل التوحيد ومع قواعد الشريعة الإسلامية.

ويستفاد من كلمات الشيخ في كتابه أنّه كان بصدد مشروع فكري سياسي أوسع، وسيجد القارئ في طيّات الكتاب إشارات ووعوداً من المؤلِّف بتأليف رسائل أخرى مكمّلة للبحوث المطروقة في «تنبيه الأمّة..»، كما في الفصلين الرابع والخامس. وفي السطور الأخيرة من الكتاب أشار، قدّس سرّه، إلى أنّ أصل الكتاب كان يشتمل على فصلين آخرين في إثبات النيابة العامّة للفقهاء إلاّ أنه وجدهما غريبين عن موضوع الكتاب، ولعلّ وجه الغرابة هو كونهما فقهاً استدلالياً في باب ولاية الفقيه، بينما يقوم الكتاب على أساس المفروغية عن ذلك، ويسعى لإثبات مشروع سياسي مستفاد من ولاية الفقيه؛ أي أنّه في «تنبيه الأمّة..» يتحدّث عمّا وراء ولاية الفقيه، ويتجاوز ما كان قبلها من الاستدلال عليها وإثبات مشروعيتها تاركاً ذلك إلى محلّه الخاصّ الذي يعد بإنجازه. ومن أجل ذلك كلِّه وجدناه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، جديراً بلقب «مؤسِّس الفقه السِّياسي الإسلامي الحديث».

ثلاث مسائل جديرة بالاهتمام

وتبقى، في ذمّة البحث، بعد هذا كلِّه، مسائل ثلاث جديرة بالاهتمام هي:

١ ـ ما هو الهدف الفقهيّ الذي يريد الشيخ النائيني الوصول إليه في كتابه؟

الجواب: إنّه يريد إثبات عدم مشروعية الحكم الاستبدادي، واحتياج الدولة إلى دستور ومجلس شورى، وإمضاء الفقيه الجامع للشرائط، حتى تتّصف قراراتها بالشرعية.

وطبقاً لتصوُّر الشيخ النائيني الدُّوَلُ على أربعة أنحاء هي:

ـ دولة المعصوم المفقودة في زماننا.

ـ دولة الفقيه الجامع للشرائط، وهي غير قائمة آنذاك.

ـ دولـة مَلَكية مقيّدة بدستور ومجلس شورى، ويمضي الفقيه، أو مجلس الفقهاء، قراراتها.

ـ دولة مستبدَّة.

ومع فقـدان الأولـى، وعـدم قيـام الثانية، يدور الأمر بين الثالثة والرابعة.

ومـن الـواضـح أنّ اختيـار الثالثة هو الاختيار العقلائي والشرعي الصحيح بوصفه حلاً وسطاً بين الحكومة الشرعية للإمام أو نائبه العام، وبين الحكومة المستبدَّة. فليس غرض الشيخ إثبات مشروعية الحكومة المَلَكية الدستورية إثباتاً مطلقاً.

٢ ـ لماذا لم ينادِ الشيخ النَّائيني بتأسيس حكومة إسلامية؟

الجواب: إنّ الظروف الداخلية والخارجية لم تكن تسمح بأكثر من صيغة الـدولة الثالثـة. ولـو أنّنا تجاوزنا مسألة التنافس الدولي الشديد للسيطـرة على إيـران بخاصَّـة والعالم الإسلامي بعامَّة، فإنّنا لا نستطيع تجاوز عقبة المؤسّسـة الدينيـة التي لم تكن قد بلغت المستوى النظري والتنظيمي المطلوب لإسقاط الحكم القاجاري وإقامة حكم الفقيه.

٣ ـ ما هو رأي الشيخ النائيني بولاية الفقيه؟

الجواب: هناك ثـلاثـة مصادر يمكن الاعتماد عليها في استطلاع رأي الشيخ النائيني بولاية الفقيه؛ وهي: كتاب «تنبيه الأُمّة..»، وكتاب «المكـاسب والبيـع»: تقـريـرات سماحته بقلم تلميذه الشيخ محمد تقي الآملي، وكتاب «منية الطالب في حاشية المكاسب»: تقريرات سماحته بقلم تلميذه الشيخ موسى النجفي الخونساري.

والذي يطالع الكتب الثلاثة قد يبدو له، في الوهلة الأولى، تباين واختلاف. لكن التَّدقيق يقود إلى نتيجة واحدة، وهي القول بولاية الفقيه العامّة. ولكنّ المدرك المعتمد لديه فيها هو الاستناد إلى مبدأ الحسبة والأمور الحسبية لا النصوص والأخبار، وهذا هو الرأي المتجلّي من كتاب «تنبيه الأُمّة..»[1].

وفي كتاب «المكاسب والبيع» ينصّ على أنّ رواية «ابن حنظلة أحسن ما يُتمسَّك به لإثبات الولاية العامّة للفقيه، وأمّا ما عداه فلا يدلّ على هذا المدّعى بشيء»[2]، لكنّه تردَّد في التمسُّك بها، فقال بعد ثلاث صفحات: «فجواز تصدّيه حينئذ قطعي إمّا لأجل تعيّنه عليه، أو لأجل كونه من آحاد الناس الذين يجوز لهم التصدّي». وواضح أنّ الشقَّ الأوّل مبنيّ على ثبوت الولاية بطريق النصّ ـ مقبولة عمر بن حنظلة ـ، والشقّ الثاني مبنيّ على ثبوتها بطريق الحسبة. وهذا يعني القطع بثبوت الولاية طبقاً لأحد المسلكين؛ وحيث إنّه لم يقطع بالمسلك الأوّل فيتعيّن المسلك الثاني. وهو ما يتّضح أكثر في المصدر الثالث «منية الطالب»؛ حيث نصّ قائلاً: «ولا يخفى أنّ المقبولة أيضاً ليست ظاهرة في المدّعى لإطلاق الحاكم على القاضي في غير واحد من الأخبار... فالمتيقن هو الرجوع إلى الفقيه في الفتوى، وفصل الحكومة بتوابعها، ومن جملتها التصدّي للأمور الحسبية»[3].

ولذا عدّ الإمام الخميني الشيخ النائيني من القائلين بولاية الفقيه،

---

(١) انظر بداية الفصل الثاني، والمغالطة الرابعة من الفصل الرابع؛ حيث جعل ولاية الفقيه العامَّة من جملة قطعيات المذهب الجعفري.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٣٢٧.

وإن للفقيه جميع ما للإمام من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة والسياسة[1].

نبذة عن الحركة الدُّستورية الإيرانية

تعدُّ ثورة التنباك، عام ١٣٠٨هـ (١٨٩١م)، من الأحداث الكبرى التي أيقظت العالم الإسلامي، وألهمته الوعي السياسي في تاريخه الحديث.

فبعد انتصار هذه الثورة بقيادة المجدِّد السيِّد محمَّد حسن الشيرازي على ناصر الدين شاه والشركات الانجليزية انتصاراً ساحقاً، التفتت القيادة الإسلامية إلى ضرورة مواصلة طريق التحرُّر والإصلاح، والدخول في مرحلة جديدة تتمثّل بإصلاح النظام السياسي القاجاري الحاكم في إيران، وجعله يستند إلى قاعدة شعبية دستورية محدّدة، بدلاً عن الاستبداد السائد فيه. وكان الدافع إلى ذلك أمران هما: مكافحة الظلم الحكومي والنفوذ الأجنبي معاً اللذين يجدان في الاستبداد قاعدة متينة لهما.

ويمكن تحديد عام ١٨٩٤م.، بوصفه بدايةً لظهور هذا الاتّجاه، فقد دوّن السيِّد محمَّد الطباطبائي في مذكراته أنّه جاء في عام ١٨٩٤م. إلى طهران بهدف الشروع في حركة سياسية من أجل الدستور وإنشاء مجلس شورى في البلاد، وأنّه كان يتحدَّث عن هذين الأمرين من على المنبر[2].

وكان ناصر الدين شاه يعارض هذه الأفكار بشدّة، وقد صرّح ذات

---

(١) الإمام الخميني، روح الله، الحكومة الإسلامية، ص ٧٤.

(٢) شبر، حسن، المصدر السابق، ١/ ٦١.

مرّة أنّه يودّ أن يكون محاطاً بحاشية من الأغبياء لا يعرفون عن بروكسل هل هي مدينة أو نوع من الخسّ[1]!

وفي عام ١٣١٣هـ (١٨٩٦م)، اُغتيل ناصر الدين شاه من قبل أحد أتباع السيِّد جمال الدين المعروف بالأفغاني، وجلس على العرش ابنه مظفر الدين شاه خَلَفاً له. وقد اتّخذ الأخير سياسة معتدلة إزاء الأفكار التحرريّة التي كانت تشتدُّ يوماً بعد آخر.

وكان رئيس وزرائه عين الدولة يعارض هذه السياسة، ويؤكِّد على مواصلة سياسة الشاه السابق.

وفي عام ١٩٠٢م، بادر علماء النجف إلى إرسال رسالة إلى الشاه يناشدونه فيها إصلاح الحالة السياسية في البلاد، وإنشاء مجلس تمثيلي، الأمر الذي أثار حفيظة رئيس الوزراء. وفي عام ١٩٠٥م، تفجّر الموقف الداخلي إثر حادثة ارتفاع أسعار السكر ارتفاعاً فاحشاً، فقد طلبت الحكومة من التجّار التقيّد بسعر حكومي حدّدته لهم، فرفض التجّار التقيُّد به، وعدّوه مجحفاً بهم، الأمر الذي دفع الحكومة في المقابل إلى تأديب بعضهم بـ «الفَلَقة» أمام الملأ، فقرّر الآخرون الالتجاء إلى مرقد شاه عبد العظيم باعتباره منطقة آمنة حسب التقاليد الإيرانية آنذاك، وأخذت أعدادهم تتزايد باستمرار، وهنا بدأ الظهور الحاسم لعلماء طهران الثلاثة؛ وهم: السيِّد محمد الطباطبائي، والسيِّد عبدالله البهبهاني، والشيخ فضل الله النوري، وذلك حينما قرّروا الالتحاق بقافلة الملتجئين، وإعلان مطاليب الإصلاح السياسي من هناك.

وعندها وقعت الواقعة، فقد نفّذ رئيس الوزراء عدّة محاولات

---

(١) الوردي، علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ٣/ ١٠٣.

عسكرية لضرب المتحصّنين، إلاّ أنه لم يحقّق نجاحاً يذكر. فقد قرّر العلماء الثلاثة وأتباعهم الهجرة إلى قم والتحصّن من جديد هناك، الأمر الذي اضطرّ الشاه أخيراً إلى النزول عند مطاليبهم المتمثّلة بشكل أساس في عزل عين الدولة، وتأسيس ما أُطلق عليه اسم «دار العدالة»، ويقصد به مجلس شورى للبلاد. وكان ذلك في جمادى الآخرة عام ١٣٢٤هـ (١٩٠٦م).

وفي الشهر اللاحق أُجريت انتخابات لتعيين نوّاب المجلس الذي افتُتح بعد شهر من الانتخابات، كما أُعلن الدستور في ذي القعدة ١٣٢٤هـ (١٩٠٦م)، وبعد عشرة أيام من هذا التاريخ توفي مظفر الدين شاه ليخلفه في الحكم ابنه محمد علي شاه.

وفي شهر رجب ١٣٢٤هـ (١٩٠٦م)، وصلت إلى النجف رسالة موقَّعة من قبل علماء طهران الثلاثة يطلبون فيها دعم الحركة، فتولى الشيخ محمد كاظم الخراساني، بتوكيل عشرة من كبار المجتهدين، الإجابة على هذه الرسالة، فكتب ما نصّه:

«إنّ قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدَّسة ومحترمة، وهي فرض على جميع المسلمين أن يقبلوا هذه القوانين، وينفّذوها، وعليه نكرِّر قولنا إنّ الإقدام على مقاومةِ المجلس العالي بمنزلة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف. فواجب المسلمين أن يقفوا دون أي حركة ضدّ المجلس»[1]. كما أجاب على رسالة بعثها أهالي تبريز يطلبون فيها من علماء النجف تعيين واجبهم الشرعي إزاء الأحداث الجارية، برسالة جوابية ذكر فيها: «إنّ هذا المجلس يساعد على محو الاستبداد وإزالة العادات الرذيلة ونشر القانون

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٦.

في البلاد. . . والخلاصة: المسلمون ملزمون أن يتبعوا الأُصول الجديدة في الحكم»[1].

لقد انطوت الحركة الدستورية الإيرانية على ثورات ثلاث، كانت الأُولى ضدّ مظفر الدين شاه، والثانية ضدّ رئيس وزرائه عين الدولة، والثالثة ضدّ خليفته محمد علي شاه. والثورة الثالثة هي أخطر المراحل التي تقهقرت فيها الحركة من الانتصار إلى تحدّيات الشاه إلى الانحراف والاحتواء الاستعماري. فقد اتّخذ الشاه الجديد سياسة ماكرة إزاء الحركة الدستورية، ثم تحوّل إلى العداء السافر، ولأجل الحيلولة دون انفجار الموقف حاول الشيخ الخراساني الذي أصبح محور الحركة، «وأباً للحرية والأحرار» حسب تعبير السيِّد هبة الدين الشهرستاني[2]، حاول نصيحة الشاه عبر رسالة مطوّلة ذات نقاط عشر مثّلت بمجموعها المنهج الصحيح للحاكم المسلم[3]. إلاّ أنّ محمد علي شاه كان قد تمادى في عدائه للحركة معتمداً في ذلك على المعاهدة الروسية البريطانية التي جعلت طهران والقسم الشمالي من إيران خاضعاً للنفوذ الروسي، وكان الروس يجدون مصلحتهم في الاستبداد وتعطيل الدستور؛ الأمر الذي حفّز قيادة الحركة إلى استنفار القوى وتنظيم الجهود استعداداً للمعركة القادمة، فأعلن في أوائل عام ١٩٠٨م عن تشكيل هيئة العلماء من ٣٣ عضواً يمثّلون غالبية المجتهدين في النجف الأشرف.

وفي خضمِّ الأحداث أُعلن عن محاولة لاغتيال الشاه، كان الشاه قد دبَّرها ليتّخذ منها ذريعة للانتقام من الحركة الدستورية، وبالفعل أعلن

---

(١) الأسدي، حسن، ثورة النجف، ص ٧٠.

(٢) الخاقاني، علي، المصدر السابق، ١٠/ ٨١.

(٣) انظر نصّ الرسالة في كتاب تأريخ العراق السياسي المعاصر، مصدر سابق، ٢/ ٨٦ ـ ٨٩.

الشاه، في حزيران ١٩٠٨م.، الأحكام العرفية، وأمر الجيش بقصف المجلس بالمدفعية، وتم إلقاء القبض على السيِّد محمد الطباطبائي والسيِّد عبد الله البهبهاني، وبعد التعذيب نفي الأوّل إلى خراسان والثاني إلى كرمانشاه، وإزاء هذه الأحداث الخطيرة أصدر آية الله الخراساني واثنان من المراجع الكبار؛ هما: الميرزا حسين خليل والشيخ عبدالله المازندراني، فتوى مشتركة أعلنوا فيها للشعب الإيراني المسلم وجوب إسقاط الشاه وحرمة دفع الضرائب للحكومة مؤكّدين أن مخالفة ذلك تعدُّ خذلاناً ومحاربة للإمام المهدي[1].

وفي تشرين الأوّل عام ١٩٠٨م.، أصدر الشاه بيانه الخطير الذي أعلن فيه صرف النظر عن المجلس، معلِّلاً ذلك بأنّ «افتتاح المجلس وتحقير الإسلام شيء واحد»[2].

وهنا ثار العلماء، وكتب آية الله الخراساني بخطّ يده بياناً تهديدياً شديد اللهجة ضدّ الشاه، وما كاد يصل إيران حتى تمّ تكثيره وتوزيعه في المدن المختلفة، الأمر الذي جعل نيران الثورة تضطرم فيها. وقد قال الشيخ الخراساني، في بيانه الذي يعدُّ وثيقة تأريخية مهمَّة، مخاطباً الشاه: «عندما تدّعون مخالفة المشروطة للشرع الشريف إنّما تتجاهلون الحقيقة الدِّينية الأساس التي تقضي بأن تكون العدالة واجبة حتى في الأمور الجزئية... ونحن نقول بكلّ صراحة: ليس في المشروطة أية نقطة تخالف الدين الإسلامي، بل إنّها تتّفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس، فاترك سند الشيطان وانشر بياناً آخر فيه الحرية للناس، وإذا حصل تأخّر منك عمّا نطلب فإننا

(١) شبر، حسن، مصدر سابق، ص ٩٠، انظر نص الفتوى.

(٢) الأسدي، حسن، مصدر سابق، ص ٧٠.

سوف نحضر جميعاً إلى إيران، ونعلن الجهاد ضدّك، فلنا في إيران أتباع كثيرون، والمسلمون كثيرون أيضاً، إنّنا أقسمنا على ذلك»[١].

سرت هذه الكلمات كالنار في الهشيم، وأخذت تؤجّج المشاعر، وتحشّد الجماهير باتجاه الثورة، الأمر الذي أسفر عن انتفاضة عارمة في العديد من المدن الإيرانية الرئيسية. وعمد الشاه، في مواجهته لهذا الموقف الحرج، إلى إفساح المجال أمام القوات الروسية لاحتلال آذربيجان، متَّخذاً ذلك وسيلةً لإرهاب المعارضة، غير أنّ هذا الإجراء أعطى نتائج عكسية حيث أصبح سبباً لاتّساع المعارضة، وانضمام العلماء المعارضين للحكومة الدستورية إلى صفوفها، وأوجد رأياً علمائياً وشعبياً موحداً ضدّ الشاه والروس معاً. وهنا أدرك الروس والانجليز خطورة الموقف، فاجتمع السفيران الروسي والانجليزي مع الشاه، وطلبا منه الموافقة على إعلان الدستور وافتتاح مجلس الشورى[٢]، فامتثل الشاه لرغبتهما، وأعطى وعداً بالرجوع إلى الدستور وافتتاح المجلس، إلاّ أنّ الثورة عليه كانت قد بلغت أوجها؛ ففي منتصف عام ١٩٠٩م، دخل الثوّار طهران وخلعوا الشاه الذي التجأ إلى المفوضية الروسية، وعيّنوا نجله أحمد شاه خلفاً له.

لقد انطلقت فكرة الحكم الدستوري الشوروي في أذهان العلماء، في طهران والنجف، على أساس مفاهيم الإسلام عن الشورى والعدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقصاء التدخّل الأجنبي في شؤون المسلمين تحقيقاً لاستقلالهم السياسي.

ورغم أنّ الانجليز كانوا منهمكين ببثّ فكرة مشابهة في تركيا، إلاّ

(١) الوردي، علي، مصدر سابق، ص ١١٩ ـ ١٢٠.
(٢) شبر، حسن، مصدر سابق، ص ٩٦.

أنهم لم يسمحوا في البدء بانتشار الفكرة الدستورية في إيران، وعارضها ناصر الدين شاه بشدّة. لكن استفحال الحركة وانتصارها الأوّل في عهد مظفر الدين شاه نبّه الانجليز إلى خطورة الوضع، وضرورة الالتفاف على الحركة، وتحويل مسارها من الخط الإسلامي إلى الخط الغربي، وبخاصَّة أنّ الحركة أصبحت برعاية المرجعية الدينية التي سبق لها أن حقّقت انتصاراً باهراً على النفوذ الانجليزي في إيران، وذلك إبّان ثورة التنباك عام ١٨٩٦م، الأمر الذي جعل الحركة تواجه مخاطر التدجين في الداخل وظروف المواجهة الشرسة في الخارج، بل إنّ اندساس الانجليز في الحركة فصل عنها جناحاً من المرجعية الدينية بدافع الإحباط وفقدان الثقة بالمستقبل، وليس اعتقاداً بالحكم الاستبدادي، كما يشيع في أغلب المؤلّفات عند حديثها عن السيِّد محمد كاظم اليزدي ودوره المعارض للحركة الدستورية[١].

فقد تخلّى السيِّد اليزدي عنها في بدء الأمر، ثم انحاز إليه بعض علماء النجف وإيران، وأخيراً التحق الشيخ فضل الله النوري بركب المعارضين لها رغم كونه أحد الروّاد الثلاثة الأوائل لها، فيما واصل بقية العلماء تأييد الحركة حاملين على عواتقهم مهمَّة مواجهة الأخطار والمنزلقات معاً.

لقد سارت الثورة الأولى في الخطّ المرسوم لها من قبل العلماء،

---

(١) يذكر السيِّد محمد حسن القوجاني، في مذكّراته، أن الدستوريين جاؤوا إلى النجف بالدستور وعرضوه على الميرزا حسين خليل فأمضاه بختمه، فقال بعضهم: لنذهب إلى باقي المراجع كي يختموه، فقال لهم الميرزا: لا داعي لذلك فإن أختامنا تكفي كي ينفذ. إلاّ أنّهم أخذوه إلى الآخوند فختمه، ثم ذهبوا إلى السيِّد اليزدي، الذي كان قد بلغه قول الميرزا حسين، فقال: لا ضرورة لختمي فختم الميرزا كافٍ، سياحة في الشرق، ص ٢٤٣.

وفي الثورة الثانية بدأ الانجليز يستغلّون الأحداث ويتسلّلون إلى الحركة، كما في حادثة تحصّن الثوّار بالسفارة البريطانية في طهران في عام ١٩٠٦م، حينما قامت زوجة السفير البريطاني بتلقين الثوّار مبادئ الديمقراطية. وتبلور الخلاف بين الشيخ محمد كاظم الخراساني والسيِّد محمد كاظم اليزدي حول الموقف من الحركة.

وهنا تحرَّك الشيخ فضل الله النوري ضدّ محاولات التحريف العلماني، واستطاع بعد جهود مكثفة إضافة مادّة إلى الدستور تقضي بأن يقوم خمسة من فقهاء كل عصر بالإشراف على لوائح المجلس وقراراته، وإنّ قرارات هؤلاء الفقهاء واجبة التنفيذ، وإنّ هذه المادَّة لا تقبل التغيير حتى ظهور الإمام المهدي عليه السلام [١].

أمّا الثورة الثالثة فقد خرجت بالكامل عن الخط المرسوم لها، فأُعدم الشيخ النوري واُغتيل السيِّد البهبهاني في ما بعد، وأعلن الشيخ الخراساني والشيخ المازندراني عن عدم رضاهما عن المجلس والشخصيات غير الإسلامية فيه، كما سجَّلا عدداً من المؤاخذات على الوضع الجديد[٢].

أمّا دور الشيخ محمد حسين النائيني في هذه الحركة، فقد تمثّل سياسياً بالمشاركة في هيئة العلماء، ودعم مواقف الشيخ الخراساني. وفكرياً بإصدار كتاب «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة» في ربيع الأوَّل ١٣٢٧هـ (آذار ١٩٠٩م)؛ وذلك إبّان الثورة الثالثةَ التي كانت ضدَّ محمد علي شاه، وقبل ثلاثة أشهر تقريباً من الانتصار عليه وخلعه عن العرش.

---

(١) الوردي، علي، المصدر السابق، ص ١١٢.
(٢) شبر، حسن، المصدر السابق، ص ١٠٢.

النَّائيني والكواكبي: أوجه الشبه والاختلاف

لقد عُرف الشيء الكثير عن السيِّد عبد الرحمٰن الكواكبي ومشروعه المقاوم للاستبداد، وصراعه مع المستبدّين فكرياً وسياسياً، حتى غدا رمزاً بارزاً على هذا الصعيد إن لم يكن الرمز الأوَّل في تاريخنا السياسي المعاصر. وهذا حقّ مسلّم له، بل ضرورة هامَّة في حياة الأُمّة، لما لتمجيد العظماء والتعريف بهم من دور مشهود في مجال إنهاض الأُمّة وتعميق نوازع الأصالة فيها.

والمفارقة التي تبعث فينا الأسى هي أنّ رجلاً آخر قام بدور مشابه، وخاض من أجل إنهاض الأُمّة لجج الصعاب، وعمل من أجل مقاومة الاستبداد ما وسعه ذلك، إلاّ أنّه لم يُعرف بما هو حقّه في أوساط المعنيين بالنهضة الإسلامية الحديثة، ذلك هو الشيخ محمد حسين النائيني، قدّس سرّه، الذي قلّ العارفون بمكانته وقدره حتى في الأوساط الحوزوية التي لا زال الشيخ النائيني يغذِّيها بمدرسته الأُصولية المتميّزة؛ فهي تعرفه في الأُصول وتجهله كلياً أو جزئياً في حقل النهضة والإصلاح السياسي.

ولعلَّ السرَّ في ذلك يكمن في قيام الشيخ بإتلاف كتابه بنفسه، وتلقِّي الأوساط الحوزوية لهذا الموقف بتفسير خاطئٍ مفاده تخلّي الشيخ عن المشروع السياسي الذي ناضل من أجله. وهو التفسير الذي بيّنا خطأه، وانتخبنا تفسيراً بديلاً منه.

ومن أجل هذه المفارقة وجدنا ضرورة إجراء مقارنة بين شخصية السيِّد عبد الرحمٰن الكواكبي ومشروعه من جهة، وشخصية الشيخ النائيني ومشروعه من جهة ثانية، بنحو مجمل.

الشَّبه والاختلاف بين الرَّجلين والمشروعين

ولد السيِّد عبد الرحمٰن الكواكبي سنة ١٢٦٥هـ (١٨٤٨م)، وذلك طبقاً للأوراق والوثائق الرسمية، فيما نسب إلى ابنه الدكتور أسعد أنّ أباه ولد سنة ١٢٧١هـ (١٨٥٤م)، وهو ينحدر من سلالة صفي الدين الأردبيلي جدّ الأُسرة الصفوية التي حكمت إيران مدّة مديدة. نشأ يتيماً، فأورثه اليتم حساسية مرهفة إزاء الأوضاع التي يعيشها، فشغل نفسه بأسباب تأخُّر المسلمين وعوامل ظهور الاستبداد.

وممَّا ذكر عن حياته أنّه درس قوانين الدولة درساً دقيقاً، وكان محيطاً بها، يكاد يكون حافظاً لها؛ لذا عيّنته الدولة في لجنة امتحان المحامين.

تعلَّم الفارسية والتركية، وأصدر في حلب أوَّل جريدة عربية باسم «الشهباء»، وسرعان ما قامت الدولة بتعطيلها، فأصدر صحيفة «الاعتدال» التي أصابها بعد مدة قليلة ما أصاب «الشهباء».

وكانت حلب مثابة الزائرين من فضلاء الشرق والغرب، فيها فئة من القوميّين الإيطاليّين إبّان ثورتهم، وفئة من الفرنسيّين إبّان ثورتهم الدستورية. ومن هؤلاء عرف ما عرف الكواكبي عن فتوريو الفيري الإيطالي صاحب أشهر كتاب عن الاستبداد كان قد ظهر عام ١٧٧٧م وشاع أيّما شيوع بين الثوَّار الإيطاليّين، ولا يبعد أن يكون قد انتظم معهم في محفل من محافل الكربوناري، التي ألّفها ثوّار إيطاليا لمنافسة «الماسون» الانجليزي والفرنسي، ورحّبوا فيها بانضمام فضلاء الأُمم الأخرى لنشر مبادئهم وتأييد دعوتهم إلى الحرِّية والوحدة القومية والاستقلال.

هـاجـر إلى مصر سنة ١٨٩٨م.[١]، وذكرت تواريخ أُخرى لهذه الهجرة. وتـوفّـي في مصر سنة ١٩٠٢م.، إثر سمّ دسّه إليه أحد عملاء الحكم العثماني في القاهرة[٢].

والمشروع السياسي البديل عن الوضع الاستبدادي القائم، يتمثّل عنـد الكـواكبـي فـي أن يكـون الخليفـة عربياً تنحصر وظيفته بالجانب الروحي يعاونه مجلس شورى تتمثّل فيـه جميع الشعوب الإسلامية على النحو الذي تخيّله في كتاب «أُمّ القرى».

وهكـذا، فقـد كـان مشروع الكواكبي يتّسم بالشمولية والتكامل؛ يتّسم بالشمولية لأنه ينظر إلى الأمّة الإسلامية كافّة، ولا ينحصر اهتمامه بسوريا. ويتّسم بالتكامل لأنّه يشتمل على الجانبين معاً: مقاومة الوضع القـائـم، وطـرح البديـل. وقد تكفّل كتاب «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» بالجانب الأوّل، فيما تكفّل كتابه «أُم القرى» بالجانب الثاني.

ويهمّنا الكتاب الأوَّل كثيراً لأنّه يمثّل العنصر المشترك بين السيِّد الكـواكبـي والشيـخ النائيني. فقد ألّف السيِّد الكواكبي هذا الكتاب في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي إمَّا في سوريا أو في مصر على اختلاف بيـن الباحثيـن فـي ذلك؛ أي قبل صدور كتاب «تنبيه الأُمّة..» للشيخ النائيني بما يقرب من عقد كامل، وقد طبع محقّقاً في ١٠٩ صفحات من القطـع المتـوسّط. وهـذا وجـه آخـر للشبه بين الكتابين. وذكر الأُستاذ محمد عمارة فـي «الأعمـال الكاملـة لعبد الرحمـٰن الكواكبي» أنّ هناك

---

(١) المعلومات المذكورة آنفاً مستفادة من كتاب عبد الرحمن الكواكبي لعباس محمود العقّاد، ص ٥٥ ـ ١٣٩. ط ـ بيروت.

(٢) عمارة، محمد، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ص ٣١.

طبعة قديمة للكتاب من دون تأريخ، ومذكور عليها أن محررها هو الرحّالة (ك)، ومطبوعة على نفقة المكتبة الشرقية في مصر، وهي في ١٥٢ صفحة من القطع الصغير.

أمّا فصول الكتاب فتسعة، وعناوينها هي: ما هو الاستبداد؟ الاستبداد والدين، الاستبداد والعلم، الاستبداد والمجد، الاستبداد والمال، الاستبداد والأخلاق، الاستبداد والتربية، الاستبداد والترقّي، الاستبداد والتخلّص منه.

وقد دار كلام واسع بين الباحثين المعنيِّين بالأمر حول المصدر الذي استقى منه السيِّد الكواكبي أفكاره في هذا الكتاب. ومنشأ ذلك ظهور دعوى تقول بأنّ السيِّد الكواكبي قد ترجم كتاب الاستبداد للكاتب الإيطالي فتوريو الفيري (١٧٤٩ ـ ١٨٠٣)، ونقله عنه حرفيّاً، وأصدره في كتاب جديد اسمه «طبائع الاستبداد»، ويردّ كل من السيّد محمد رشيد رضا وعبّاس محمود العقّاد ومحمد عمارة هذه الدعوى، مع القبول بوجود تأثيرات واقتباسات واضحة منه، ومعترف بها من قبل السيِّد الكواكبي الذي ذكر في الفصل الأخير المعنون بـ «الاستبداد والتخلّص منه» اسم هذا الكاتب الإيطالي، وأنذر من أسماهم بأسارى الاستبداد بما كان «الفيري» قد أنذرهم به في كتابه كما يقول الأستاذ محمد عمارة[١].

أمّا الأستاذ عباس محمود العقّاد فيرى وجه شبه قريب بين الرجلين في السيرة، والمنزع، وظروف الحياة، بل هناك «تشابه بين رؤوس الموضوعات باد من النظرة الأولى العابرة إلى صفحات الكتابين»[٢] مع

(١) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٢١.
(٢) العقّاد، عباس محمود، المصدر السابق، ص ١٣٠ و١٣١.

اختلاف في المنهج. ثم ينقل قولاً للسيِّد محمد رشيد رضا يرى فيه «أنّ مباحث طبائع الاستبداد لا يكتبها قلم أُوروبي، ولا يقتبسها شرقي من المراجع الأوروبية»[1].

وهنا نلتقي مع عدّة وجوه للشبه والاختلاف بين كتاب «طبائع الاستبداد» وكتاب «تنبيه الأمة...». ويتركَّز الشبه بين الكتابين في الفصل الأخير منهما المعنون، في «طبائع الاستبداد»، بـ «الاستبداد والتخلّص»، وفي «تنبيه الأُمّة...» بـ «قوى الاستبداد وطرق مكافحته».

وعندما نطالع هذين الفصلين نجدهما ينطلقان من فكرة واحدة، ويمضيان في نطاق واحد مع اختلاف في الصياغات والمعالجات التي يستوحيها كلٌّ من الكتابين من البيئة التي انطلق منها، والعنصر المشترك الأهمّ بينهما هو عنصر الاقتباس، فقد وجدنا قبل قليل أنّ الكواكبي قد استعار من الكاتب الإيطالي الفيري بعض الأفكار، وأنه قد ذكره في الفصل الأخير من كتابه؛ الأمر الذي يؤكّد وجود فصل من هذا النوع في كتاب «الاستبداد» لذلك الكاتب.

ونلاحظ، في كتاب «تنبيه الأُمة...»، أنّ تشابه الفصل الأخير منه مع الفصل الأخير من كتاب «طبائع الاستبداد» يفتح أبواب البحث والنقاش في مدى الاستعارة والاقتباس فيه من كتاب الكواكبي. ومن المؤكّد أنّ الاستعارة لم تتوقّف عند حدود الفصل الأخير، بل تعمّ جوانب من فصول الكتاب الأُخرى. فنلاحظ ـ مثلاً ـ أنّ الشيخ النائيني قد تحدّث بشكل مركّز وواسع في كتابه عن شعبة الاستبداد الديني وشعبة الاستبداد السياسي وكونهما متلازمتين، ممتدحاً في الوقت نفسه

(١) المصدر السابق، ص ١٣٤.

الحكيم الأوَّل الذي التفت إلى هذا المعنى مع التركيز على شوروية الإسلام والحكم الإسلامي وانعدام أرضية الاستبداد فيه إلى نهاية ص ٥٩ من المخطوط، كما أنّ فكرة تعارض الاستبداد مع التوحيد المبثوثة في ثنايا «تنبيه الأُمّة...» هي الأُخرى ماثلة بوضوح في كتاب «طبائع الاستبداد».

وفي «تنبيه الأُمّة...» تتجلى شخصية مؤلّف شديد النزوع نحو التحرّر. وهي الشخصية نفسها التي يستوحيها القارئ لكتاب «طبائع الاستبداد». ولعلّ أبرز مؤشرات ذلك الملاحظة التي سجَّلها السيِّد الكواكبي على ابن خلدون عندما وصف ثورة الإمام الحسين عليه السلام بأنّها خطأ وقع فيه الإمام؛ لأنّ شوكة قريش وعصبيتها كانت في أُميَّة ولم تكن في الفرع الهاشمي، وكأنه يريد أن يقول بأن الإمام أوقع نفسه في التهلكة[1] فردّ عليه السيِّد الكواكبي بقوله:

«وقد طالما أشكل على الباحثين أي الحرصين أقوى؟ حرص الحياة أم حرص المجد؟ والحقيقة التي عوّل عليها المتأخّرون وميّزوا بها تخليط ابن خلدون هي أنّ المجد مفضَّل على الحياة عند الأحرار، وحبّ الحياة ممتاز على المجد عند الأسراء، وعلى هذه القاعدة يكون أئمّة أهل البيت عليهم السلام معذورين في إلقائهم بأنفسهم في المهالك؛ لأنّهم كانوا أحراراً أبراراً يميزون طبعاً الموت كراماً على حياة ذل ورياء مثل حياة ابن خلدون الذي خطّأ أمجاد البشر في إقدامهم على الخَطر، ناسياً تقريره أن سباع الطير والوحوش تأبى التناسل في أقفاص الأسر، بل وجدت فيها طبيعة اختيار الانتحار تخلُّصاً من قيود الذلّ»[2].

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، ص ٢١٦ و٢١٧، ط٤ ـ بيروت.
(٢) عمارة، محمد، المصدر السابق، ص ٢٦١ و٢٦٢.

هذه هي عناصر الشبه والاقتباس بين الكتابين؛ وليس في الأمر ما يستراب، فإن العباقرة يتضايفون في ما بينهم، وبداية كل إبداعٍ خميرة مستفادة من مصدر آخر. ويبقى تجديد الشيخ النائيني وإبداعه ماثلاً في الصياغة الكلامية والفقهية الخاصّة لنظرية الحكم الشوروي الدستوري طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، تلك الصياغة المتينة التي تتجلّى فيها دقّة الشيخ، قدّس سرّه، ونباهته إلى النكات الدقيقة، وقدرته الرائعة على توظيف هذه النكات، وتحويلها إلى لبنات مهمّة في تلك النظرية التي توصَّل إليها.

وهذه هي نقطة التباين المركزية بين مشروع الشيخ النائيني ومشروع السيِّد الكواكبي.

فالشيخ النائيني انطلق في مشروعه بوصفه فقيهاً يرى من وظيفته الإصلاح والتغيير، فيما عني السيِّد الكواكبي بالأمر من زاوية سياسية بحتة. وبحكم الانتماء المذهبي، والإقليمي، والزمني، الخاصّ لم يكن بوسع الشيخ أن يتحرّك في نطاق أوسع من الدائرة الشيعية والمحلّية والمقطعية التي يعيشها؛ لأنه، بوصفه فقيهاً إمامياً، لا يجد رأيه وموقفه مؤثراً وملزماً خارج هذه الدائرة.

كما أنّ ارتباط الكتاب بالحركة الدستورية الإيرانية جعله منحصراً في نطاقه الإقليمي والوطني، بينما استطاع السيِّد الكواكبي أن يمدّ بأطراف مشروعه السياسي إلى ما بين غرب أفريقيا وبلاد القفقاز.

الشَّيخ النَّائيني
فكر سياسي مبكّر

الأستاذ محمَّد الحسيني

مقدِّمـــــة

مع بزوغ فجر الثَّورة الإسلامية في إيران، بقيادة الإمام الراحل الخميني (قدِّس سره)، وتصاعد تيَّار الصَّحوة الإسلامية، اندفعت إلى السطح عدة مقولات إسلاميَّة ذات مداليل سياسيَّة، كان أبرزها «ولاية الفقيه».

وفي خضمِّ هذا البزوغ الجديد كان ثمَّة اهتمام بارز بـ «ولاية الفقيه» من قبل مختلف الدَّوائر الثقافية والفكرية، على تنوُّع وجهات نظرها وتباينها، فبرزت عدّة أسئلة بصددها: ماذا تعني؟ ما هو جذرها التاريخي؟ ما هو نظيرها في القاموس الدستوري العالمي؟ ماذا يمكن أن تؤول إليه؟ ما هي انعكاساتها ومفاعيلها على المستوى السياسي والدستوري؟

هذا الاهتمام كان طبيعياً يعبّر عن مدى جدارة هذه المقولة وفاعليَّتها في الحياة، ويعبّر عن التوثُّب الفكري والثقافي لدى المدارس الثقافية الأخرى التي رأت في مثل هذه المقولات موضوعاً خصباً للبحث والدِّراسة.

إنَّما كان من غير الطبيعي أن تعالج هذه الموضوعات السَّاخنة

بطـريقـة لا تنسجـم ـ فـي معظـم الحـالات ـ مـع أصول البحث العلمي ومناهجه، إما لجهة الكيد السياسي أو لجهة القصور الثقافي.

وكـان مـن بين ما دُرس وبُحث، من على منابر ثقافة الآخر (غير الإسلامـي)، نظـريَّـة الشَّيـخ محمَّـد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ) في الإطار السياسي، وعلاقتها بولاية الفقيه، وإمكان أن تكون جذراً تاريخياً لنظرية ولاية الفقيه التي تبنّاها الإمام الخميني، أو لا تكون كذلك، بما يؤول إلى تأكيد القطيعة التَّاريخية بينهما، فضلاً عن القطيعة الفكرية!

تلك أسئلة طرحت على بساط البحث في ولاية الفقيه بين علمين بـارزين: أحدهما ينتمي إلى مطلع القرن العشرين (النَّائيني)، وثانيهما ينتمـي إلى ربعه الأخير (الخميني) بما لهما من تأثير كبير في المدرسة الإماميَّة على المستويين العلمي والسياسي.

في هذا السِّياق تحدَّث بعض الباحثين[1] عن علمانيَّة الشَّيخ النائيني ونظريته السياسية في هذا الإطار، بما أسماه، من وجهة نظره، «العلمنة الإسلامية»، ومشروع «اللوثرية الإسلامية» الذي أقامه الشَّيخ النَّائيني.

مشروع «اللوثريَّة» المزعوم

ويمكن تلخيص هذا التَّنظير لمشروع اللوثرية «المزعوم» لجهة أن النائيني «لـم يتكلَّـم عـن الحكـومـة الدينية، وإنما عني بالمطابقة بين الشريعة والمشروطة لشـرعنـة هذا المبدأ وتقريبه من أذواق الناس والردّ على دعاة المستبدة». وأكثر من ذلك، فمن وجهة النَّظر هذه، فإنَّ «أهمِّية رسـالـة النَّائينـي لا تكمـن مع ذلك في هذه المطابقة وحسب، بل وتكمن

---

(١) راجع، محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، نشر دار رياض نجيب الريّس، لندن، ١٩٩٤.

أيضاً في الآليات التي حكمت إنتاج هذه المطابقة ووجَّهتها، بشكل يفضي إلى شرعنة الدَّولة الزمنية العلمانية؛ إذ يبدو النائيني في هذه الآليات كأنه «لوثر» شيعي حقيقي في الإسلام»، وتندو عظمة النائيني ـ من وجهة النظر هذه أيضاً ـ في أنَّ «هذه الآليات ـ اللوثرية ـ العميقة التي تحكم خطاب النائيني، تفتح إلى أقصى حد ممكن لقبول التنظيم العلماني الزمني الديمقراطي لشؤون الدنيا في إطار النظرية ـ الشيعية ـ السياسية، وإصلاح الوعي الاجتماعي بشكل يتقبَّل فيه أيديولوجيا هذا التنظيم».

أما لماذا بدت نظرية النَّائيني لوثرية وعلمانية، من وجهة النَّظر هذه، فذلك لأن نظرية النائيني «هي نظرية لا تتصوَّر إلا دوراً محدوداً للفقهاء والمجتهدين العدول، الذين يشترط عليهم النائيني معرفتهم بالأمور المدنية الزمنية العصرية»، علاوة على «أن الأمة ليست مدعوَّة لتشكيل حكومة إلهية دينية، بل لتشكيل حكومة مدنية زمنية عادلة يسمّيها النائيني أيضاً بالديمقراطية؛ إذ في مثل هذه الإشكالية يستقل الديني عن الزمني، ولا يغدو شأناً من شؤون الدولة. فالتنظيمات والقوانين الزمنية العلمانية هي دائماً أجنبية عن التكاليف التعبُّدية والتوصلية وأحكام المعاملات والمناكحات. .»، وعندئذ يبدو «. . الدستور غير معني بتطبيق الشريعة؛ إذ إنّه يهدف لتحديد الاستيلاء وضبط أعمال الموظفين. . لا على أن تكون أحكام الإسلام، من ابتداء كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الدِّيات، من جملة السياسة النوعية التي يجب أن تذكر في دستور عمل الموظفين والمتعبِّدين. . فما هو مطلوب من الدستور أن لا يتنافى مع الإسلام لا أن يطبِّقه».

وإذا كانت نظريَّة النَّائيني ـ كما بدت لبعض الباحثين ـ علمانية لوثرية، وهي ليست كذلك بكل تأكيد، كما سنشير إليه، فإنها «توضّح

إلى حد بعيد كم هي نظرية ولاية الفقيه الخمينية بشطبها لدور الأمة وإعطائها السلطة للفقهاء منقطعة عن الخطاب الإصلاحي الإسلامي الشيعي».

ومهما يكن من أمر، فلسنا بصدد مناقشة هذه القراءة المتعسِّفة في استنتاجاتها ولا ملاحقتها موضعياً، فهي ـ كما يبدو لي ـ لا تستأهل ذلك، إنما نشير إلى أنها قراءة غير واعية وتفتقر إلى المقوِّمات الأساسية لفهم اللغة العلمية/ الفقهية التي كتب بها الشيخ النائيني رسالته: «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة»، وقد تجاوزت هذه القراءة «النَّص الفقهي» كثيراً لتحلّق في عالم الخيال والاستنتاج مرتكزة على رجلٍ واحدة لا تنهض بها إلى الحقيقة.

وإنما أنأى عن المناقشة الموضعية لمثل هذه الاستنتاجات لأني سبق لي أن نشرت بعض التَّحفظات والملاحظات عليها في مجلة «الناقد»[1] اللندنية، وأعدت نشرها في مجلة «الثقافة الإسلامية» الصادرة عن المركز الثقافي الإيراني بدمشق؛ وذلك بعد إخلال هيئة تحرير مجلة «الناقد» الموقَّرة بالأمانة العلمية وتصرُّفها المخلّ بالبحث ونشرها بعض الملاحظات وحذفها الملاحظات الأساسية دونما إشارة إلى ذلك أو تنويه.

وبغض النظر عن صدقية هذه الدعاوى والاستنتاجات، فإننا نجد أن هذا التنظير لرسم صورة مختلفة للشيخ النائيني في ما أسماه بعضهم بـ «اللوثرية» أو مشروع «العلمنة الإسلامية» غير موفَّق تماماً، لجهة الإخلال بقراءة أفكار النائيني نفسه، ولذلك يتوقف فهم هذه الأفكار على القراءة المتأنِّية لما كتبه النائيني في رسالته المعروفة بـ «تنبيه الأمَّة

---

(١) مجلة «الناقد» اللندنية، الصادرة عن دار الريس، العدد ٨٣/ ١٩٩٥.

وتنزيـه الملَّـة» والتي تشكل أهم معلم فكري في حياته الفكرية والثقافية بمـا يعبّـر عـن رؤاه وأفكاره السياسية، وفي ما ألقاه من محاضرات في الفقه الإسلامي تناول فيها هذه المسألة كما سيأتي بيانه والإشارة إليه.

نظريَّة الشَّيخ النَّائيني السياسيَّة ـ المنطلقات الفكرية

ويمكن ردّ نظرية الشيخ النَّائيني، في خطوطها الأساسية ومفاصلها الرئيسية ومنطلقاتها الفكرية، إلى بنود ثلاثة:

الأول: ضرورة قيام الحكومة الإسلامية.

الثاني: وجوب محاربة الاستبداد.

الثالث: مبدأ «ولاية الفقيه».

البند الأول ـ قيام الحكومة الإسلامية

إنّ اشتـراط العصمـة فـي الإمـام، لـدى الشيعـة الإمـاميـة، خلـق إشكالية فقهية بصدد النيابة عن المعصوم ومدى مشروعية التصدي لبناء الحكـومـة الإسلاميـة. ويبدو أن هذه الإشكالية قد نشأت لدى بعض الفقهاء الشيعة الإمامية، وعُزِّزت هذه الإشكالية في ظل القمع والإرهاب الذي مورس ضد الشيعة، الأمر الذي خلق انطباعاً كبيراً لدى عدد غير قليل منهم بعدم جدوى الثورة أو الرفض. وفي هذه الأجواء تم تسويق بعض الروايات في دعم هذه التصوُّرات، ولعلّ دوراً غير مباشر للأنظمة الجائرة كان يتم في الخفاء.

وبـغضّ النظـر عـن المنطلقـات النظرية لهذا الاتجاه، فإن موقفاً سلبياً سرعان ما تفشَّى في أوساط الشيعة الإمامية، وكان من الطبيعي أن يفتِّـش أنصـار هـذا الاتجـاه عـن مبان فقهية وتشريعية تسوّغ لهم، على الأقل، تدعيم مواقفهم لدى الجماهير أو القواعد الشعبية.

ورسالة الشيخ النائيني: «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة» عبارة عن تنظير فقهي للاتجاه الموازي الذي يؤمن بعدم سقوط التَّكليف الشرعيِّ في كل ما كان محرزاً عدم رضا الشارع (الشريعة ـ الدين) بإهماله. ويقرِّر الشيخ النائيني مسؤوليات الفقيه وعموم المسلمين في عصر الغيبة، وإن اغتصب مقام «المعصوم» أو «مقام الفقيه» المعبّر عنه بلغة الفقهاء، ومنهم النائيني، بـ «مقام النيابة العامَّة ـ العموميَّة».

وفي هذا الصَّدد يقول النائيني: «إن من قطعيَّات مذهبنا ـ طائفة الإماميَّة ـ هو أن ما كان من الولايات العمومية ـ الوظائف الحسبية ـ محرزاً عدم رضا الشارع المقدس بإهمالها في هذا الوقت موكولة كلها لفقهاء عصر الغيبة؛ حيث نعتقد أن نيابتهم فيها قدر متيقن، وثابتة في الضرورة حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب. وحيث كان عدم رضا الشارع باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام من الضروريات الواضحة واهتمامه بحفظ الممالك الإسلامية وانتظامها أكثر من اهتمامه في سائر الأمور الحسبية، لهذا كان ثبوت نيابة الفقهاء والنواب العموميين في عصر الغيبة على إقامة الوظائف المذكورة من أوضح القطعيَّات في مذهبنا»[(١)].

كما «أن عدم تمكُّن النواب العموميين، كلاًّ أو بعضاً، من القيام في أمر لا يوجب سقوطه، بل ربما تسري نوبة الولاية فيه إلى العدول من المؤمنين، ومع عدم تمكُّن هؤلاء ربما تنتهي إلى عموم المؤمنين، بل إلى فسَّاق المسلمين أيضاً، وهذا ممَّا اتفقت عليه كلمة علماء الأمة الإمامية»[(٢)].

---

(١) راجع مجلة «الموسم»، العدد الخامس/ ١٩٩٠، ص ٩٢. النص الكامل لرسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة».

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١.

ويمكن تلخيص نظرية الإمام النائيني في أنّ «الأمور التي يُعلم من الشارع مطلوبيتها في جميع الأزمان، ولم يؤخذ في دليلها صدورها من شخص خاص، فمع وجود الفقيه هو المتعين للقيام بها، إما لثبوت ولايته عليه بالأدلّة العامّة، أو لكونه القدر المتيقن من بين المسلمين، أو لئلا يلزم الهرج والمرج، فيعتبر قيام الفقيه به مباشرة، أو إذنه أو استنابته، ومع تعذّره فيقوم به سائر المسلمين»[1].

على أنّ للأمور الحسبية معنيين؛ أحدهما: ما يتّصل بالرقابة الاجتماعية من حفظ أموال اليتامى والقاصرين والغائبين والمفقودين، وما يتّصل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وثانيهما: ما يتّصل بجميع الشؤون التي تتقوم بها حياة المجتمع على نحو لو اختلّت اختلّ نظام المجتمع.

ولا يخفى على القارئ الكريم أنَّ ثمة فرقاً كبيراً بين المعنيين؛ إذ يبدو المعنى الثاني أكثر اتّساعاً من الأوّل بحيث يشمل المعنى الثاني الشؤون الأمنية والبلدية والاقتصادية والصحية والدفاعية والتعليمية والاجتماعية. . وهو ما يتقوّم به مفهوم الدولة.

ويرى الشيخ النائيني أن الأمور الحسبية ـ بالمعنيين المتقدمين ـ ممَّا نعلم باهتمام الشريعة بها ولا ترضى باختلالها وتفويتها، بل إن الشريعة أشدّ حرصاً على الحفاظ على الأمور الحسبية بالمعنى الثاني، بما يؤكِّد ضرورة قيام الحكومة الإسلامية وبداهتها في المذهب الإمامي، إلى درجة لا يمكن معها تفويتها حتى مع عدم وجود الفقيه أو عدم تمكّنه من النهوض بمهامّه.

---

(١) منية الطالب في حاشية المكاسب، محاضرات الشيخ النائيني بقلم الشيخ موسى النجفي، ج١، ص ٣٢٩، ط حجري.

البند الثَّاني ـ وجوب محاربة الاستبداد

وقد انطلق الشَّيخ النَّائيني في وجوب محاربة الاستبداد من منطلقين: أحدهما إسلامي عام، وثانيهما شيعي / إمامي خاص.

واستناداً إلى المنطلق الأوَّل يقرِّر الشيخ النائيني أن «انقياد الشَّعب إلى تحكُّم طواغيت الأمَّة وقطَّاع طرق الملّة ليس فقط ظلماً وحرماناً لنفس الشعب من أعظم المواهب الإلهية، بل هو بنص الكتاب المجيد وأوامر المعصومين المقدَّسة عبارة ثانية عن معبودية أولئك الجبابرة، ومن مراتب الشرك بالذات الأحدية في المالكية والحاكمية بما يريد والفاعلية لما يشاء، وعدم المسؤولية عمَّا يفعل، إلى غير ذلك من الصفات الخاصَّة بالألوهية والأسماء القدسية الخاصَّة به جلّ شأنه»[1]، «كما أن غاصب هذا المقام ليس يعتبر ظالماً للعباد وغاصباً لمقام الولاية من صاحبها فقط، بل هو غاصب للرداء الكبريائي وظالم للساحة الأحدية. .»[2] و «لهذه الجهة كان استنقاذ حرية الأمم المغتصبة وتخليص رقابها من هذه الرقيّة وتمتّعها في ظل نعمتها الربانية من أهم مقاصد الأنبياء. .»[3].

وليس دور الفقهاء، في محاربة الاستبداد، سوى امتداد طبيعي لمهام الأنبياء والأوصياء فـ «لإقامة هذه السنَّة المباركة، ولإحيَاء هذه السيرة المقدَّسة المأخوذة عن الأنبياء والأوصياء في هذا العصر الأخير ـ عصر التمدّن والسعادة، عصر التنوّر واليقظة، عصر انتهاء دور سير

---

(١) الموسم، المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه.

المسلميـن القهقـري، عصـر انقضاء دور الأسر والعبودية ـ قامت قيامة الربانيين من الفقهاء الـروحانيين ـ رؤساء المذهب الجعفري ـ لتخليص رقـاب المسلميـن مـن ذل الرقيّـة واستنقاذ حرِّيتهم المغتصبة وحقوقهم المستلبة»[١].

هـذا مـن جهة، ومن جهة أخرى فإنّ «السلطنة التي صرَّحت بها الأديان وأقـرَّها كـل عـاقـل ـ سواء كان المتصدِّي لها محقّاً أو مبطلاً ـ عبارة عـن وديعة يجب الاحتفاظ بها. .»[٢]؛ ولذا فإنّ حقيقتها مغايرة للاستبـداد وعلـى طـرفـي نـقيض معه، ولأجل ذلك «يعتبر المتصدّون للأمور أمناء للنوع لا مالكين ومخدومين، وهم فـي القيام بوظيفة هذه الأمانة كسـائـر الأمنـاء والأُجـراء مسـؤولـون لكـل فرد من أفراد الأمة ومأخوذون بكل تجاوز يتجاوزونه. .»[٣].

ويـرى النائيني أن سرّ عظمة الإسلام وتقدّم المسلمين كان أساسه الحريـة والعـدل، وأن سرّ تخلّفهم كان أساسه الاستعباد والاسترقاق. وفي هذا الصدد يقول: «وقد عبر في كلام الله المجيد والأوامر الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، في مواقع عديدة، عن المقهورية تحت إرادات الجائرين التحكّمية بالعبودية التي هي النقطة المقابلة للحرِّية المطلقة، وقد حذروا عليهم السلام المسلمين من الوقوع في هذه الهلكة، كما أرشدوهم إلى طرق تخليص رقابهم من هذه الذلّة. .»[٤]. وعلى هذا، فإنَّ «تحديد السلطنـة الإسلاميـة بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن أهلية المتصدِّي

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.

والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة الألوهية؛ خصوصاً على مذهبنا هو القدر المتَّفق عليه بين الفريقين والمتسالم عليه بين الأمتين ومن الضروريات الإسلامية أيضاً»[1]، ولذلك «فمن البديهي الواضح أن تحويل السلطنة الجائرة الغاصبة من نحوها الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني، علاوة على سائر المذكورات، موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين، ومن هذه الجهة عينها هو من أهم الفرائض وأوَّلها..»[2].

ووفقاً للمنطق الشيعي الخاصّ، فإن استبداد السلطان لا ينطوي فقط على غصب مقام الإمامة، بل ينطوي على اغتصاب الرداء الكبريائي مع التعدِّي على العباد وحقوقهم، خلافاً للنحو الثاني من الحكم (ويعني الحكم الدستوري)، فإنه عبارة عن اغتصاب لمقام الإمامة والنيابة العمومية (نيابة الفقهاء).

وفي هذا الصَّدد يقول النائيني: «إن النحو الأول ـ الاستبداد ـ عبارة عن اغتصاب الرداء الكبريائي عزّ اسمه، وظلم للساحة القدسية أولاً، واغتصاب مقام الإمامة وظلم لناحية الإمامة المقدَّسة ثانياً، واغتصاب الرقاب والبلاد وظلم في حق العباد ثالثاً، بخلاف النحو الثاني ـ الدستوري ـ الذي هو عبارة عن ظلم واغتصاب مقام الإمام المقدَّس فقط..»[3].

وإذ يقرِّر الشيخ النائيني هذه الحقيقة يستند إلى مبدأ ولاية الفقيه في إمكانية صدور الإذن عن الفقيه لإسباغ الصفة الشرعية على الحكم

(١) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٣.

الدستوري، بخلاف الحكم الاستبدادي الذي لا يقبل أي تصحيح لاحق، لأن الحكم الدستوري، على فرض عدم شرعيته، شأنه شأن مداخلة غير المتولي الشرعي في أمر الموقوفة[1].

يقول الشيخ النائيني موضحاً هذه الفكرة: «وبتقريب آخر، إن تصرفات القسم الثاني ـ الدستوري ـ هي تلك التصرفات الولايتية التي قلنا، في ما سبق، إن الولاية فيها ثابتة لأهلها شرعاً، ومع عدم أهلية المتصدِّي تكون من قبيل مداخلة (تدخل) غير المتولّي الشرعي في أمر الموقوفة التي يمكن أن تصان عن الحيف والميل بواسطة نظارة النظَّار..»[2]، ثم يترقّى الشيخ النائيني في تكييف الإذن الولايتي الصادر عن الفقيه لتصحيح الحكم الدستوري وشرعنته فيقول: «ولا يبعد أن صدور الإذن فيها عمن له ولاية الإذن يلبسها مع ذلك لباساً شرعياً. وكما يمكن أن تخرج عن دائرة الظلم واغتصاب مقام الولاية والإمامة بوسيلة الإذن المذكورة.. هذا بخلاف القسم الأول ـ يعني الاستبدادي ـ لأنها عبارة عن ظلم قبيح بالذات وغير لائقة لأن تلبس لباس مشروعية أصلاً..»[3].

ويمكن أن نلخِّص مراد الشيخ النائيني بأنه بصدد تقسيم أنواع الحكم إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ الحكم الدستوري، وكان يطلق عليه يومذاك الحكم المشروط، ويتقوَّم بتقييد سلطات الحاكم الجائر وتحديدها. ويقرِّر الشيخ

---

(١) ينحصر التَّصرُّف بالموقوفات بالمتولّي المنصوب. ولذلك لا يصح تصرُّف غيره فيها إلاّ بإذن مَنْ له الإذن.

(٢) الموسم، المصدر السابق، ص ٩٣.

(٣) المصدر نفسه.

النائيني أنه حكم غير مشروع لأنه لا يسوَّغ من وجهة نظر الشارع، لكنه يمكن تصحيحه بإذن الفقيه وإمضاء تصرفّات هذا الحكم.

٢ ـ **الحكم الاستبدادي**، وهو حكم غير مشروع لأنه غير مقبول لدى الشارع المقدس، ويتعارض معه جملة وتفصيلاً، كما أوضح الشيخ النائيني وفقاً لمرتكزات العقيدة الإسلامية ووفقاً لمبتنيات المذهب الشيعي الإمامي.

٣ ـ **حكم الفقيه**، وهو حكم شرعي / مشروع لأنه يستند إلى الشريعة، والفقيه مأذون من قبلها بتولّي هذا المقام وفقاً لأصولها ومقرراتها. ولأجل ذلك تحدَّث الشيخ النائيني عن «ولاية الفقيه» وشرعيتها وانتسابها إلى الشارع (الشريعة) المقدَّس.

البند الثالث ـ ولاية الفقيه

عالج الشيخ النائيني مقولة «ولاية الفقيه» في موضعين: أحدهما في رسالته الشهيرة والمعروفة بـ «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة»، وثانيهما في بعض محاضراته الفقهية، في ما كان يلقيه على طلابه من الفقهاء والمختصّين في العلوم الإسلامية، وقد كتبه بعض طلابه ونشر بعنوان «منية الطالب في حاشية المكاسب»، وسنتناول معالجته في كلا الموضعين.

أولاً ـ ولاية الفقيه في «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة»

لقد بلغ مبدأ «ولاية الفقيه» غاية الوضوح في رسالته هذه، وفي مواضع عديدة، إن في تقريره لأصل الفكرة أم في تطبيقاتها وصغرياتها بلغة الفقهاء.

ففي تقرير أصل الفكرة كتب الشيخ النائيني يقول: «إنّ من قطعيَّات مذهبنا ـ طائفة الإمامية ـ هو أن ما كان من الولايات العمومية

ـ الـوظائف الحسبية ـ محرزاً عدم رضاء الشارع بإهمالها في هذا الوقت موكولة كلها لفقهاء عصر الغيبة؛ حيث نعتقد أن نيابتهم فيها قدر متيقن، وثابتـة فـي الضـرورة، حتـى مـع عـدم ثبـوت النيابـة العامَّة في جميع المناصب، وحيث كان عدم رضا الشارع باختلال النظـام وذهاب بيضة الإسلام من الواضحات الضرورية واهتمـامـه بـحفظ الممالك الإسلامية وانتظامها أكثر من اهتمامه في سـائـر الأمـور الحسبية، لهذا كان ثبوت نيابة الفقهـاء والنـواب العموميـن في عصر الغيبة على إقامة الوظائف المذكورة من أوضح القطعيات في مذهبنا»[1].

وفي هذه الفقرة يتم التأكيد، من الشيخ النائيني، أن «ولاية الفقيه» مقـولـة ضـروريـة لا يختلف عليها اثنان، إنما الجدل في الدليل عليها، وهو بحث نظري في أصل الفكرة، بين تيار يرى أن الدليل عليها ثابت بالدليل اللفظي فـي ما ورد من روايات، وبين تيار يناقش في دلالة هذه الروايات من دون أن يمنع من كون الفقيه هو القدر المتيقن من بين أفراد المجتمع في قيادة المنظومة السِّياسيَّة فيه.

على أن رأي الشيخ النائيني في ولاية الفقيه صريح وواضح في أنَّ مستندها ـ ولاية الفقيه ـ الدليل اللفظي، في ما ورد من روايات عن أهل البيـت عليهم السلام، كمـا سيـأتـي بيانه في معالجته الأخرى، ولكنه لم يشأ الخـوض، فـي التفـاصيـل، في رسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لجهة صعوبة اللغة العلمية وتعقيـدهـا في وقت أراد فيه لرسالته هذه أن تكون موضع عناية أكبر شريحة من المجتمع وقرائه.

يقـول: «فـي أول شـروعنـا بهذه الرسالة كنّا كتبنا فصلين آخرين،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٢.

علاوة على فصولها الخمسة، وهما في إثبات نيابة الفقهاء في عصر الغيبة وقصر التصرف في الأمور السياسية عليهم، وبيان الفروع المترتّبة على سائر الوجوه والكيفيات المتعلّقة بها، فكانت فصول الرسالة سبعة. .»[١]. ثم عمد الشيخ النائيني إلى حذف هذين الفصلين؛ و «ذلك لعدم تعلُّقهما بالغرض الذي وضعت له هذه الرسالة؛ حيث كان الغرض منها هو لفت أنظار العوام إلى الأمور التي ينتفعون بها، والفصلان بمباحثهما العلمية خارجان عن هذا الصدد»[٢].

وإذا كانت مقولة «ولاية الفقيه» واضحة بما لا مزيد عليه، فإنها حاضرة في عدة تطبيقات (صغريات)، إن على مستوى تصحيح الفقيه لآراء المجلس النيابي، أو الإذن للنواب، أم على مستوى فحص القوانين الصادرة عن المجلس.

وفي هذا الصدد، تم التأكيد، من الشيخ النائيني، على «ولاية الفقيه» في شأن تصحيح الفقهاء لآراء المجلس النيابي والقرارات الصادرة عنه، وضرورة اشتمال المجلس على عدة من المجتهدين العدول أو المأذونين منهم. يقول: «وأما مشروعية نظارة هذه الهيئة المبعوثة عن الأمة (المجلس) وصحّة تدخّلها في الأمور السياسية، فهي بناء على أصول أهل السنّة والجماعة؛ حيث كان المعتبر عندهم إجماع أهل الحلّ والعقد لا غير متحقِّقة بنفس هذا الانتخاب فقط وغير مشروطة بوجود آخر أصلاً، وأما بناءً على مذهبنا ـ طائفة الإمامية ـ حيث نعتقد أن هذه الوظائف النوعية، وسياسة أمور الأمة، هي من وظائف النواب

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٢) المصدر نفسه.

العموميين لعصر الغيبة، فيكفي لصحّتها اشتمال هذه الهيئة المنتدبة على عدة من المجتهدين العدول أو المأذونين من قبلهم..»[1].

ويظهر مبدأ «ولاية الفقيه» واضحاً في التكييف الفقهي الذي عرضه الشيخ النائيني للإذن الصادر عن الفقيه لتصحيح تصرّفات الحكم الدستوري وشرعنتها، كما ذكرنا آنفاً.

ولأجل تبنّيه مبدأ «ولاية الفقيه»، كانت صياغة الشيخ النائيني لإشكالية مشروعية العمل الإسلامي، في عصر الغيبة، خالية من إشكالية نوعية الحكم ليقرر مبدأ ولاية الفقيه من دون أدنى لبس أو غموض؛ إذ يقول في صياغة الإشكالية: «... ثانياً ـ في أنه هل يجب علينا في عصر الغيبة (مع قصور أيدينا عن التمسُّك بمقام العصمة، ومع كون الولاية والنيابة العمومية في إقامة هذه الوظائف مغتصبة، ومع أن انتزاعها من غاصبها غير مقدور لنا أيضاً) إرجاع هذه السلطنة من النحو الأول..؟»[2].

ووفقاً لرأي النائيني، لن يقرر الدستور، ولا من شأنه ذلك، لغير الفقيه سلطة البتّ في القضايا الموضوعية، لأن الحكومة والقيادة في الدولة الإسلامية من مختصّاته. وقد أكد الشيخ النائيني تلك الحقيقة في معرض ردّه على بعض ما أسماه بالمغالطات؛ إذ يقول: «والأعجب من هذا كله، أنه مع وضوح أن الدستور لم يعقد إلّا لضبط سير الموظفين وتحديد استيلائهم وتعيين وظائفهم وتشخيص الوظائف النوعية اللازمة الإقامة وغيرها، وأن الدساتير التفصيلية هي إما سياسات عرفية محضة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

قـررت حفظـاً للنظـام وإمـا شـرعيـات وضعت على سبيل الاشتراك بين العموم لرفع الامتيازات الناشئة عن اختلاف الأصناف، فهي دائماً أجنبية عن التكاليف التعبدية والتوصلية وأحكام المعاملات والمناكحات وسائر أبواب العقود والإيقاعـات والمـواريث والقصاص والديات ونحو ذلك مما يكـون المـرجـع فيه الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين، ومتابعة موكولة للديانة الإسلامية، وخارجة عن وظائف الموظفين وتدخل هيئة المبعـوثيـن، وغيـر مرتبطة بوظائف الحكومة الشرعية، وتفصيل موارد الحكـم فيهـا كـاستيفاء القصـاص والـديـة وإجراء الحدود الإلهية على المسلم والكافر الأصلـي والمـرتـد الفطـري والملّي وغير ذلك مما هو موكول إلى نظر المجتهد النافذ الحكومة، ولا ربط له بالقوة الإجرائية إلاّ في مقام تنفيذ الأحكام الصادرة. . »[1].

ويحسن التنويه بأنَّ «الدستور»، في نظر الشيخ النائيني، عبارة عن القانون الإجرائي أو الإداري الذي يُعنى بتنفيذ القانون والأحكام الصادرة عـن السلطـات المختصَّـة، وبـذلك يختلـف مفهـوم الدستور عنده عن «الـدستـور» بمـا هـو وثيقـة قـانـونيـة عليـا تُحدّد على ضوئها القوانين التفصيلية. أما السلطات المختصَّة في نظر النائيني فهي سلطات الفقيه، التي يلزم على الموظفين الإداريين والحكوميين تنفيذ أحكامه.

ولأجل ذلك لـم يـر الشيـخ النائيني في «النواب» مشرّعين قادرين علـى تـقنين القـوانين وإن كـان ثمة مجال ما كما سيأتي، ولذلك فإنّ «الشروط المعتبرة في عالم صحة ومشروعية تدخل المنتدبين عن الأمة (النواب) في هذه الوظائف الحسبية العمومية، فقد ظهر لديك أن الشرط الـوحيـد فيهـا هو حصول الإذن من المجتهد النافذ الحكومة، واشتمال

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٦، ١٠٧.

المجلس النيابي على عدة من المجتهدين العدول العالمين بطرق السياسة لتصحيح الآراء..»[1].

أما طبيعة القوانين الصادرة عن المجلس النيابي فيجب أن لا تخرج عن الإطار الشرعي، لأن الأحكام الشرعية إما منصوصات لا تتغيّر باختلاف الأعصار وتغيّر الأمصار، وإما أن تكون غير منصوصة، وإنما هي تبع لمصالح ومقتضيات الأعصر والأمصار؛ أما الأولى فيجب أن لا يصدر عن المجلس ما يخالفها لأنها خارجة عن أصل الشوروية، وأما الثانية فهي من مختصّات الفقهاء في عصر الغيبة، وهي لا محالة ملزمة شرعاً بمقتضى نيابتهم الثابتة القطعية»[2].

ثانياً: ولاية الفقيه في «منية الطالب في حاشية المكاسب»

وإذا كان الشيخ النائيني قد أغفل، في رسالته: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، الاستدلال على ولاية الفقيه لخروج هذه الرسالة عن هذا الهدف، فإنه عالج هذه المسألة في محاضراته الفقهية التي طبعت تحت عنوان «منية الطالب في حاشية المكاسب».

وقد حدّد الشيخ النائيني[3] المناصب المحتملة للفقيه، وهي ثلاثة:

الأول: منصب الإفتاء.

الثاني: منصب القضاء.

الثالث: منصب سياسة أمور البلاد ونظمها.

ولا إشكال في ثبوت منصبي الإفتاء والقضاء للفقيه، فهو مما ثبت

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢ (بتصرف).

(٣) منية الطالب، مصدر سابق، ج١، ص ٣٢٥، ٣٢٧ (بتصرف).

لـدى الجميـع، إنمـا الكـلام والجـدل في المنصب الثالث، فهل للفقيه منصب قيادة المجتمع ونظم أموره؟

وقد ذكر الشيخ النائيني عدة روايات استدل بها على ثبوت الولاية العامة للفقيه، وهي:

أولاً: مـا روي عـن النبـي ﷺ قـولـه: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل». وقد ناقش الشيخ النائيني الاستدلال بهذه الرواية، وشكّك في دلالتها على ثبوت الولايـة العامـة للفقيـه، وذلك لجهة أن التنزيل كان بلحاظ تبليغ الأحكام كما هو شأن أغلب أنبياء بني إسرائيل فإنهم عليهم السلام كانوا مبلغين لأحكام موسى عليه السلام.

ثانياً: ما روي عنهم عليهم السلام قولهم: «مجاري الأمور بيد العلماء» و «العلماء ورثة الأنبياء».

وقد ناقش الشيخ النائيني في الاستدلال بمثل هذه الدلالات لجهة احتمال أن يكون المراد من العلماء هم الأئمة عليهم السلام، لأنهم هم الأمناء على حلال الله وحرامه، فتكون مثل هذه الدلالات أجنبية عن المطلوب إثباته، وهو «ولاية الفقيه».

ثالثاً: ما رواه أبو خديجة كما في قوله عليه السلام: «.. اجعلوا بينكم رجلاً ممن عرف حلالنا وحرامنا..» وروايته الأخرى عنه عليه السلام قال: «.. انظروا إلـى رجل منكم يعلم من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه..».

وقد ناقش الشيخ النائيني، في روايتي أبي خديجة، من جهتين:

أولاهما: في السَّند، حيث تعرّض إلى مدى موثوقية أبي خديجة نفسه، وقد صرَّح الشيخ النائيني أن أبا خديجة ضعيف لجهة انتمائه إلى

الخطابية في زمنٍ ما، ومع عدم تشخيص زمن تحمّل الرواية فلا تكون الرواية موضع اعتماد وتعويل.

وثانيهما: في الدَّلالة؛ حيث إنهما تدلاَّن على ثبوت منصب القضاء للفقيه، وهو أمر أجنبي عن المطلوب إثباته، وهو الولاية العامَّة للفقيه.

رابعاً: ما روي من أنَّ «السلطان وليّ من لا وليّ له».

وقد ناقش فيه الشيخ النائيني لجهة عدم دلالتها على ثبوت الولاية العامةّ؛ لأن أقصى ما تدلّ عليه هو ثبوت الولاية الحسبية له من نظره على القاصرين والغائبين والمفقودين..

خامساً: ما روي في التوقيع الشريف مما رواه محمد بن إسحاق في قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجَّة الله». بتقريب أن الإرجاع مطلق من حيث ظهور «الحوادث» في العموم ومطلق الحوادث، ولجهة أن الإرجاع إلى الفقهاء من حيث كونهم الرواة عنهم، ولجهة أن ولايتهم من ولايته عليه السلام بمقتضى التعليل الوارد في الرواية.

وقد ناقش الشيخ النائيني في ذلك كلِّه، لجهة أن السؤال غير معلوم فلا يستفاد الإطلاق، فيكون قوله: «الحوادث» خاصّاً بحوادث معهودة وردت في صيغة السؤال، ولجهة أن الحوادث مورد السؤال قد تكون مما يدخل في اختصاص الفقيه لدلالة الإرجاع إلى الرواة، وهو أمر غير الإرجاع في الأمور العامَّة ممَّا يخص نظم أمور البلاد والعباد، ولجهة أن الحجّية في التعليل مما يناسب الأحكام فيكون ذلك قرينة على إرادة الحجّية في الإفتاء. ولا ينقض ذلك للغوية السؤال عن مثل هذه

الموارد لمعروفيتها ومعلوميتها، فإنه كان الأصحاب الأجلاَّء، مثل زرارة ومحمد بن مسلم، يسألون الأئمَّة عليهم السلام عن مثل ذلك دونما غرابة أو استغراب.

سادساً: ما رواه عمر بن حنظلة في مقبولته، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا تنازعا، في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلُّ ذلك؟ فقال عليه السلام: ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً..».

ويرى الشيخ النائيني أن هذه الرواية دالَّة على ثبوت الولاية العامَّة للفقيه؛ وذلك لأن قوله في السؤال: «فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة» دالٌّ على التغاير بين السلطان والقاضي، فيكون مورد السؤال غير مختص بالقضاء، بل إن قوله عليه السلام في جوابه عن السؤال أدلّ؛ حيث إنّ قوله: «فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً» نص في الحكومة، وهي ظاهرة في الولاية العامَّة؛ لأن الحاكم هو الذي يحكم بين الناس وله التنفيذ، وليس للقاضي ذلك.

على أن المناقشة، في هذه الرواية، غير ضارَّة من وجهة نظر الشيخ النائيني؛ لأن «ولاية الفقيه» إن لم تكن ثابتة بمقتضًى دلالة الدليل اللفظي فهي من وجهة نظره القدر المتيقن من دليل الحسبة كما تقدّم.

ومما تقدَّم يتّضح العمق التاريخي والوشيجة التاريخية بين نظرية الإمام الخميني (قدس سره) ونظرية الشيخ محمد حسين النائيني إلى درجة التطابق والتماهي. وإن كان الإمام الخميني قد ترجم نظريته إلى واقع في وقت لم يكن بمقدور الشيخ النائيني ذلك في ظروف مختلفة ومغايرة.

المشروع الإصلاحي للشَّيخ النَّائيني
مقاربة أوَّلية في مناشئ الوعي

رائد عبد الرَّحمن

البحث عن أسباب النُّهوض الحضاري

دخلت المنطقة الإسلامية مرحلة التخلُّف الحضاري في أعقاب أفول دولة الخلافة وتسلُّط الدَّولة الأموية التي استخدمت القوَّة في انتزاع الشرعية، ومارست أوَّل فصول الاستبداد، متحدِّية بذلك إرادة الأمَّة ومبادئها في السياسة والحكم. فحلَّ الاستبداد محلّ الشورى، واستبدلت الإرادة العامّة بإرادة الحاكم، واختفت الحياة القانونية، وتراجع الوعي تحت ضغط الأساليب القمعية والعمل الإعلامي الحكومي المكثّف، الذي استهدف عقل الفرد وقيمه وسلوكه.

ثم جاءت الدَّولة العبَّاسية لتستكمل «الشَّوط» الأموي، وتمهِّد السَّبيل لتدافع موجات المغول واحتلال بغداد بقيادة هولاكو عام ٦٥٧هـ/١٢٥٨م. وبعد ذلك بقرنين، زحف تيمورلنك على دمشق ليكرِّر دور هولاكو فيها، ولتعيش دمشق ثانية وطأة الاستبداد والاضطهاد بعد أن واجهته مدَّة قرنين من الزمان في ظلِّ الحروب الصليبية المعتدية على بلاد الشام[١]. هذا إلى جانب ما لحق الأندلس من جرَّاء الغارات

---

(١) المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، لبنان، بيروت، =

المعادية منذ ١٠٦٠م حتى سقوطها عام ١٤٩٢م[1].

واتّصف الحكم العثماني بتكريس فقهاء السُّلطة، وبلورة الفقه السلطاني، المكلَّف بشرعنة ممارسات السلطان، والإبقاء على فقيه السلطة ليمارس تزييف الوعي ويقوم بدور المصالحة بين الطَّاغية والشَّريعة، التي ترفض روحها ومبادئها كلَّ أنواع الظلم والاستبداد وتعدُّ العدل هدفاً مقدَّساً لحماية حقوق الفرد والأمَّة.

وفي الطَّرف الآخر من العالم الإسلامي (إيران)، كانت الدَّولة الصفوية التي كرَّست الطائفية واستنبتت روح العداء بين المذاهب الإسلامية، وحوَّلت، بمعيَّة الدولة العثمانية، الودَّ الإسلامي إلى عداء متجذِّر، خلف حالة من الكراهية ظلَّت تسري في دماء المسلمين إلى الوقت الحاضر. ثم تلتها الدولة القاجارية لتكون مثالاً للاستبداد والاضطهاد والتفرُّد في السلطة والتحكُّم برقاب المسلمين.

تلك الأحداث لم تمنع الوعي الرسالي وهمّ التغيير والإصلاح أن يراود ـ ولو خلسة ـ عقول شريحة من الأمَّة ظلَّت يقظة رغم الملابسات والتعقيدات الطاغية على الحياة العامَّة، بل من يتحرَّى الموضوعية يستطيع أن يحصي جملة ظواهر تكشف عن الرفض المستمرٍّ لدى هؤلاء، وقد عبَّر هذا الرَّفض عن نفسه عبر انتفاضات وثورات شعبية، أو أفكار تبثّ في الكتب، أو أحاديث تدور همساً بين الأفراد، أو مواقف تحدٍّ بطولية، أو مواجهات، أو تحرُّك سياسي متوشِّح بسرية كاملة، أو حركة علمية تنمو في منأى غير بعيد عن الحدث.

= الأهلية للنشر والتوزيع، ط ١٩٨٣، ص ١١.

(١) سليمان، سمير، الإسلام والغرب.. إشكالية التعايش والصراع، إيران، مؤسسة التوحيد، كتاب التوحيد (٢)، ط ١٩٩٥، ص ١٩ وما بعدها.

لكن كل ذلك لم يتحوَّل إلى تيار متصاعد إلا بعد التماس الإسلامي الغربي، حينما وطئت حملة نابليون أرض مصر حاملة معها رقي الحضارة الغربية، المدينة للحضارة الإسلامية في تطوّرها[1]، حينها اكتشف المسلمون الحقيقة، وتبصّروا واقعهم المتردّي، وقدروا عبء المسؤولية، فطرحوا لأوَّل مرة سؤال النهضة: «لماذا تقدَّم الغرب وتخلَّف المسلمون؟». وأخذوا يفتِّشون عن أسباب النهوض الحضاري، فتعدَّدت الأجوبة، وتعدَّدت تبعاً لها الاتجاهات الثقافية والسياسية، لكن الاتجاه الإسلامي الواعي كان أوفر حظاً نسبةً إلى التيَّارات الأخرى، التي خذلها الوعي فألقت بلائمة التخلُّف على الدين قياساً على النظام الديني المسيحي الكنسي، الذي ساد أوربا إبان القرون الوسطى، وكان المسؤول المباشر عن تخلّف الغرب، متناسية بذلك دور الحضارة الإسلامية في تطوُّر الحضارة الغربية؛ حيث بدأ الغرب يقتبس من الأولى في أول تماس لهما في الأندلس إبان القرن التاسع[2]، ثم حوّل الغرب الشرق موضوعاً للدراسة والبحث، فشرع في دراسة مكوّناته الثقافية والفكرية دراسة أكاديمية منظمة عبر الجامعات الغربية[3].

ورغم أن الهدف الأساس وراء الاستشراق هو الاستحواذ على المفاصل الحياتية في الشرق إلاّ أن ذلك لا يمنع من دراسته أيضاً بغية تفكيك بناه الفكرية لفرز عناصر القوة في الحضارة الإسلامية وتوظيفها في بناء حضارتهم المادية. وهذا ما حصل حقيقة، فإن الدعوى إلى

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣) سعيد، ادوارد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء). ترجمة كمال أبو ديب، إيران، قم، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ص ٨٠.

الأسلوب الموضوعي واعتماد الدليل والبرهان، واتباع الطرق العلمية للوصول إلى الحقيقة، والحث على طلب العلم والمعرفة، والتأكيد على اليقظة والوعي المستمرين، هذه الأمور جميعها مَتبنَّيات إسلامية أكدتها الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، فتركها المسلمون وأمسكها الغرب لينال بها أعلى درجات الرقي الحضاري المادي. بل صار الغرب، بأنماطه الثقافية والفكرية، يشكّل تحدّياً حقيقياً يخترق منظوماتنا الأخلاقية والدينية، ويطلّ علينا كل يوم بجديد يحرّك فينا دافع الرغبة في تقليده. ومن طرف خفي ينوع أقنعته في استعمارنا واستغلالنا، ونحن في غفلة من أمرنا. لهذا صار الإصلاح والتجديد مهمّة لا ينهض بها إلا من أوتي همَّة عالية، وعقلاً يقظاً، ووعياً ثاقباً، يحلل الظواهر الاجتماعية، ويتعمّق في التحليل، ليصل إلى الحقيقة، ثم يعلن عنها بجرأة وشجاعة كبيرتين.

عوامل النَّهضة الإسلاميَّة الحديثة

لم تتفرَّد حملة نابليون بونابرت على مصر في تكوين الوعي وإحداث النهضة الإسلامية الحديثة، وإنما هناك عوامل متعدِّدة ـ أحدها حملة نابليون على مصر ـ تشابكت في إنتاجها وبلورتها. نعرض لها بإيجاز:

١ ـ علماء الدين

تؤكِّد البحوث التَّاريخية الاجتماعيَّة أنَّ الواعين، من علماء الدِّين، هم الأكثر حظَّاً في تكوين الوعي، وأوَّل المتصدِّين للاستبداد السياسي والتَّضليل الفكري، ولهذا تنقاد لهم الأمّة وتستجيب لنداءاتهم الثورية، رغم ضخامة التَّبعات والتَّضحيات.

وإذا أردنا أن نغور قليلاً في عمق التَّاريخ الإسلامي، نجد أن ثورة المدينة ضدَّ الخليفة الثالث هي أوّل موقف جريء واجه العبث بمقدرات

الأمة الإسلامية والاستفراد بالسلطة. ثم تبعتها ثورة الإمام الحسين عليه السلام لتواجه الاستبداد السياسي بالتضحية والفداء. وقد امتازت الثَّورة بالتصدِّي المباشر للسلطان الجائر من جهة، واستبطنت فضحاً صارخاً لفقهائه الذين كرَّسوا وجودهم لشرعنة ممارساته وأخطائه وتأكيد دكتاتوريته واستبداده وتعاليه على البشرية جمعاء من جهة ثانية.

واستمرَّ علماء الدين في قيادة حركة الوعي وسط الأمّة حتى الوقت الحاضر، وكانت آخر حلقاتها، وليس أخيرها، قيام الدولة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني.

أمَّا قبل هذا التَّاريخ، فيمكن أن نحصي قائمة من العلماء الذين سجَّلوا إسهامات واضحة في عملية تكوين وعي الأمّة وإحداث يقظتها. فبعد الشيخ حسن العطار، هناك السيد جمال الدين الحسيني المعروف بـ «الأفغاني» والطنطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، والميرزا الشيرازي، والكواكبي، وعمر المختار، وشكيب أرسلان، والآخوند الخراساني، وعلي شريعتي، والسيد محمد حسين الطباطبائي، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد حسين بهشتي، والشيخ المطهري، والسيد المدرسي، والشيخ مفتح. . وغيرهم.

وقد جاءت أدوار علماء هذه الثلة الواعية، متكاملة رغم التفاوت في نسبة التأثير داخل الوسط الذي احتضن حركتهم. فبعضهم قاتل على صعيد التحرُّر من الاستعمار، وآخر استمات من أجل حرية أمّته وشعبه، وآخر عمل على صعيد إصلاح المناهج الدراسية والتعليمية، وآخر كرّس وقته لتأصيل النظرية الإسلامية، بعد اكتشاف مبانيها وركائزها. واشتركوا جميعاً في القدرة على تشخيص الواقع وقراءة الإسلام قراءة تحفظ له مقوّماته وقدراته على تلبية متطلبات العصر وحاجاته.

ومن الروّاد المصلحين الذين لعب كلٌّ منهم دوراً كبيراً، على صعيد السياسة والفكر، الشيخ محمد حسين النائيني، موضوع حديثنا في هذه المقالة.

٢ ـ السيِّد جمال الدين الحسيني (الأفغاني)

لسنا نغالي عندما نتحدَّث حديثاً مستقلاًّ عن السيّد جمال الدين الحسيني، المعروف بالأفغاني، ضمن عوامل النهضة في الوطن الإسلامي. ويعود ذلك إلى حجم الأثر الذي تركه على السَّاحة الإسلامية. فقد سجَّل السيِّد جمال الدين منعطفاً تاريخياً في حركة الوعي، من خلال مشروعه الإصلاحي الواسع والجاد، الذي استهدف إحياء الشخصية الإسلامية، وأعاد بناءها عبر إصلاح الفكر والمقولات والرؤى التي أصابتها تشوّهات كثيرة بفعل عوامل متعدّدة، أودت بها إلى الانحطاط والتبعية، والإقصاء المتكرّر للفرد المسلم كي يغادر موقعه الحضاري الفاعل، ويتخلّى عن مسؤوليته تجاه أمّته ودينه، ويهمّش دوره في صناعة التاريخ، ويعجز عن بناء مستقبل طموح يتناسب وحجم المبادئ والقيم التي آمن بها، فجاء السيِّد جمال الدين ليعيد لتلك الشخصية المستلبة، المقموعة في داخلها، أو المحاصرة من قبل الاستعمار والاستبداد، قدرتها على النهوض، واتخاذ مواقف تناسب مرحلتها الراهنة. وفعلاً استطاع السَّيِّد جمال الدين إيقاظ الأمّة، فاندفعت تحطِّم أغلال العبودية وتواجه التحدّيات بثقة عالية.

أمَّا الملامح الرئيسية لمشروع السيِّد جمال الدين فهي[1]:

محاربة الاستعمار.

---

(١) راجع: مجلة التوحيد، العدد ٨٩، كلمة التحرير.

مناهضة الاستبداد.

إشاعة الوعي وتركيزه.

تنقية الفكر الإسلامي من الشَّوائب.

توحيد المسلمين في إطار الجامعة الإسلامية.

٣ ـ التحدِّيات الخارجية

اتّسمت العلاقة بين الإسلام والغرب، منذ أوّل تماس بينهما على أرض الأندلس، بعدم التكافؤ؛ حيث كان الإسلام هو المركز والذات المتعالية بعزّة تقدّمها الحضاري والغرب هو الآخر التَّابع، يعيش على موائد المسلمين العلمية، فيتعلَّم ويعي ويستفيد ويتطوَّر يوماً بعد آخر. غير أنَّه سرعان ما أخذت النزاعات الداخلية والصراعات السياسية تحصد الدولة الإسلامية، والغرب يحاول بناء نفسه علمياً وعسكرياً لينقضَّ بتقدّمه الحضاري المادّي ـ في ما بعد ـ على الحضارة الإسلامية في الأندلس، ثم يعبر مضيق جبل طارق ليمتدّ إلى أرض المسلمين في كل مكان. وبهذا انقلبت مصاديق الثنائية المعروفة (الأنا والآخر)، فصار الغرب هو الذات المهيمنة والمسلمون هم الآخر المتخلِّف الذي يدور حول المركز.

هذا التطوُّر العلمي، لدى الغرب، أثار تساؤلات كثيرة، وطرح جملة من الاستفهامات طالت كل شيء في الثقافة الإسلامية بحثاً عن الأجوبة المقنعة؛ ومن هذه الاستفهامات:

كيف تطوَّر الغرب وتخلَّف المسلمون؟

هل يمكن أن نرتقي السلَّم الحضاري ثانية؟

هل الخلل في الفرد أو في الثقافة أو في الفكر؟

بذلك تصاعدت وتيرة الوعي، فحصلت مراجعة اتَّسمت بالعنف في كثير من الأحيان، وأنتجت فكراً جديداً وثقافة تعيد الثقة للنفس المتحطِّمة، وتحثّها على مسارعة الخطى للّحوق بركب الحضارة الجديدة من دون التخلّي عن الهوية الحضارية للأمَّة.

٤ ـ الرُّقي الثَّقافي المتصاعد

لمَّا أحسَّ المسلمون بنقطة الضعف، بالقياس إلى الغرب، انساقوا في طريق العلم وتحصيل المعرفة، فبادر بعض الطلاّب للسفر إلى أوروبا لإكمال دراساتهم الأكاديمية والاستفادة من معطيات العلم الحديث واكتشاف حقيقة الحضارة التي غدت تشكّل تحدّياً سافراً لجميع القيم والمبادئ. ثم تطوَّرت السَّفرات الشخصية إلى بعثات علمية متعدِّدة ومنظَّمة. فكان لسفر هؤلاء الأثر في نقل معالم الحضارة الحديثة وأنماطها الثقافية والمعرفية، الأمر الذي تسبَّب في تصاعد مستوى الوعي، لا سيما في وسط الشبيبة. وأخذت الرغبة في الحصول على العلم تزداد يوماً بعد آخر، فازداد عدد المتعلّمين والمثقّفين، وتلوَّنت تبعاً لذلك الحالة الثقافية وطرحت أفكار جديدة حول الحالة السياسية والثقافية، وبدأت تتشكّل علامات استفهام عن قيمة التراث والدِّين.

وفي أثر ذلك، ازداد عدد الصحف الصادرة في البلدان الإسلامية لتصبح منابر إعلاميَّة تثير سجالاً واسعاً حول القضايا الراهنة. كما قدَّم بعض المثقّفين قراءات جديدة للواقع الإسلامي وأصالته وتاريخه وقيمه أثارت حولها شكوكاً مختلفة.

وساهم بعضهم في ترجمة الكتب والأفكار الغربية، وكانت ترجمة غير منضبطة جداً أدَّت إلى انتشار بعض الأفكار العلمانية والإلحادية، فتعالت إثرها صيحات قومية وتغريبية.

وتنبغي الإشارة إلى أن تأسيس المطابع في أنحاء العالم الإسلامي، في وقت مبكر، هو الآخر، ساهم في انتشار الكتاب والصحيفة، وبالتالي تطوّر الحالة الثقافية وإشباعها بقدر كبير من الوعي.

الحالة الثقافية في إيران والعراق

لم تكن إيران والعراق منقطعتين عن الساحة الإسلامية، بل إن الحالة العامَّة لهما كانت أدعى للوعي واليقظة المبكرتين. فكلٌّ من الدولتين امتازت بوجود مراكز علمية كبيرة على أراضيها، مثل: الحوزة العلميَّة في مدينة النجف في العراق، والحوزة العلميَّة في مدينة قم والمدن الأخرى في إيران.

فالانطلاقة العلميَّة والثَّقافيَّة كانت تبدأ من تلك المدينتين لتمتدَّ وتغور في عمق الوسط الاجتماعي، فتأتي الاستجابة الجماهيرية من خلال الالتفاف حول علماء الدين وسلب أي شرعيَّة توازي شرعيَّة المركز كما يفهمه النَّاس. وبذلك تمكَّن المسلمون، من أتباع مدرسة أهل البيت، من مواجهة التحدِّيات السِّياسية الصَّادرة عن السلطان الجائر.

وكان تحدِّي علماء الإمامية للسلطان مبكِّراً، فلم يسجِّل التاريخ علاقة ودِّية بين الطَّرفين إلاَّ في دولة البويهيين وبعض مراحل الدَّولة الصفوية التي كانت بحاجة ماسَّة في تكوين شرعيتها إلى الفقيه، لكنَّ حاجتها كانت أكبر لتوظيفه عاملاً مؤثراً في تكوين أيديولوجية مضادة للأيديولوجية السنّية الحاكمة في الدولة العثمانية. والثانية أخذت تلاحقها علامات الاستفهام الكثيرة لما خلَّفته من آثار سلبية على الوعي.

ولم تكن الإيجابيَّة من السُّلطان، آنذاك، موقفاً استراتيجياً للطَّائفة الشيعية؛ ذلك أنَّ بعض العلماء استعصى على الانسياق في لعبة

السلطان. فبهاء الدين العاملي والأردبيلي والشيرازي والقطيفي شخصيَّات مهمَّة في المرجعية الشيعية إلا أنهم حافظوا على استقلاليتهم مدرسياً ومالياً [1]. فهم غير مضطرين للسلطان، لأن النظام التعليمي في الحوزات العلمية لم يرتبط بالمؤسسات الأكاديمية الحكومية. وكذا الحال في الأمور المالية، فإن الفقيه ومرجع الطائفة يغطي نفقات المرجعية وتسوية حسابات ميزانيتها عن طريق الضرائب المالية الشرعية (الخمس، الزكاة، وموارد أخرى)؛ فهو مستغنٍ بشكل كامل عن السلطان، بل إنّ أتباع المذهب يعتقدون بوجوب إعطاء الأموال الشرعية إلى الفقيه فقط. ولا يجوز التصرُّف بها إلا بإذنه أو إذن وكيله، الأمر الذي وفَّر على الفقهاء مؤونة التراجع أمام تحدِّيات السلطان وإغراءاته.

ولم تختلف الحال إبَّان الدَّولة البويهية؛ ففي تلك المرحلة بالذات استطاع المذهب الإمامي أن يعيد بناء نفسه، ويمتدّ إلى مجالات كانت محظورة عليه في ما مضى، فكانت مرحلة وعي وتأسيس للعلوم الدينية وفق مباني المذهب وأصوله.

والذي ساعد على ذلك كثيراً هو هامش الحرية الكبير الذي منحته الدولة البويهية لعلماء الدين، فاستغلَّ العلماء حالة التراخي السياسي لينطلقوا في تعميق الوعي وسط الأمّة ويرسموا ملامح المدرسة الإمامية بشكل واضح، فلم يرتبط الإنتاج العلمي في جوانبه الأصولية والفقهية والكلامية في العهد البويهي، وهو إنتاج تأسيسي في تكوين المذهب على مستوى المقالة، بمشروعية الأمير أو السلطان البويهي أو شرعيته، بل إن أجواء الحرية، ومواقف الدعم التي حظي بها فقهاء الشيعة من قبل

---

(١) كوثراني، د. وجيه، الفقيه والسلطان، لبنان، بيروت، دار الراشد، ط ١٩٨٩، ص ١٥٣.

السلاطين البويهيين ـ كما قلنا ـ شجّعت هذه الاستجابة الفكرية الجديدة وسمحت بها. ولم تطرح هذه العلاقة الإيجابية على فقهاء الشيعة آنذاك اعترافاً صريحاً بشرعية السلطة القائمة. إنه نوع من قبول ضمني متبادل وتوزيع للأدوار في اجتماع سياسي إسلامي. فمن ناحية الفقهاء، اكتفى هؤلاء بمجال التدريس الذي دُعمت مؤسساته وشُجِّعت، وبمجال القضاء الذي حافظ على استقلاليته في غالب الأحيان[1].

أمَّا العامل الآخر الذي ساعد كثيراً على اتِّساع رقعة الوعي فهو التحدِّيات المستمرَّة التي واجهتها الشعوب الإسلامية في كلا البلدين، من «الداخل والخارج»، فإن الصراع بين الدَّولتين: الصفوية والعثمانية، تحوَّل إلى صراع طائفي أودى بحياة الكثيرين من كلا الطائفتين. فكلّ دولة كانت تعمّق الحسّ الطائفي لدى شعبها وتؤلِّبه ضد أخيه المسلم من منطلق طائفي عدواني.

هذا الصِّراع أدَّى إلى اضطهاد السنَّة القاطنين تحت سيطرة الدولة الصفوية[2]، وإلى اضطهاد الشيعة الساكنين في دائرة السيادة العثمانية. والذي ساعد على تمادي الدولة العثمانية في بطشها هو سهولة انتزاع فتوى جواز قتل المخالف، من فقيه السلطة، حتى أن السُّلطان سليماً، عندما أعلن نفسه حامياً لأهل السنة وزعيماً لهم، «استحصل من بعض رجال الدين فتوى تجيز له قتل الشيعة، باعتبارهم مارقين عن الإسلام، ثم وضع خطة للقضاء على جميع الشيعة الساكنين في داخل الحدود»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٨ وما بعدها.

(٢) الوردي، د. علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، قم، انتشارات الشريف الرضي، ط ١٤١٣هـ، ط١، ص ٥٧ ـ ٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٥. وانظر: الحصري، ساطع، البلاد العربية والدولة =

والعامل الثَّالث في مسار الوعي هو ظهور طبقة المثقّفين المتعلّمين في أوروبا أو دول آسيا الوسطى وروسيا. ورغم النزعة التغريبية التي اتّصف بها جلّهم، إلا أن هؤلاء ساهموا بشكل، أو بآخر، في تطوُّر الوعي العام، من خلال علامات الاستفهام التي أثاروها حول الثقافة والفكر والسياسة، وتصدِّيهم للكتابة في الصحف الداخلية والخارجية، إضافة إلى تأسيس بعض الصحف من قبلهم، وتكرّر لقاءاتهم بالغرب واطّلاعهم على الجديد من الأفكار والثقافة الحديثة من خلال السفر المتواصل إلى هناك. فبادروا إلى نقل تلك الأفكار إلى بلادهم. فدعا فتح علي آخوند زاده ١٨١٢م ـ أحد أفراد النخبة المتغربة في إيران ـ إلى علمنة الدولة ورفض الاستبداد، واعتبر الشعب المسؤول الأول عن الاستبداد. غير أن تقاطع الكثير من أفكاره مع ثقافة الأمّة وقيمها حال دون استقطاب الأنصار المؤيدين، ما عدا ثلة من المثقّفين[١].

آقا خان كرماني ١٨٥٣م، دعا أيضاً إلى حاكمية القانون ورفض الاستبداد، وتشكيل مجلس نيابي. إلا أنه هو الآخر حرم من الأنصار والمؤيدين[٢].

ومن أفراد هذه النخبة محمد خان سينكي ١٨٠٩م، وميرزا حسين خان سبهسالار ١٨٢٦م، الذي عمل كثيراً في السلك الدبلوماسي، وعرف بتغرُّبه ودعوته المستمرّة إلى اللّحاق بالغرب، ويوسف خان

= العثمانية، بيروت ١٩٦٠، ص ٤٠. والعلوي، حسن، التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق، لندن، دار الزوراء، ١٩٨٨.

(١) حائري، د. عبد الهادي، تشيع ومشروطيت در إيران (بالفارسية)، التشيع والدستورية في إيران، طهران، سبهر، ط٢، ١٨٥٢، ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

مستشـار الـدولـة ١٨٩٥م، الـذي قـارن بيـن القـانـونيـن: الإسـلامـي والفرنسي، وكان يصرُّ على تقدُّم الأخير على الأوَّل[١].

وقد اشترك هؤلاء بالدعوة إلى محاصرة الدين وضرورة فصله عن الدولة والحياة العامَّة[٢]. فظلُّوا يدورون في دائرة المثقّفين من دون التغلغل في وسط الأمَّة، غير أن تلك الأفكار أثارت جدلاً داخل الوسط الإيراني، رغم محدودية انتشارها، ونبَّهت النَّاس إلى مفاهيم لم تطرق أذهانهم من قبل. ورغم دعوة تلك الأفكار للتغريب ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ إلا أن مضامينها كانت جذَّابة ومشجِّعة تستهوي المتطلّعين للحرية، والرَّافضين للاستبداد والتسلُّط.

ثم جاء ملكم خان ١٩٠٨م، ذو الأصل الأرمني، والذي عاش أكثر حياته في أوروبا، فدعا للإصلاح، ونادى باستبعاد الدِّين، لا سيما في مجال التعليم، وطالب العلماء المجتهدين بالمشاركة في المجالس النيابية[٣]، كما أسّس محفلاً ماسونياً في طهران.

وتلاه عبد الرحيم طالبوف ١٩١١م الذي ترعرع وكبر في روسيا، فدعا إلى حرية الهوية والعقيدة والرأي، والصحافة، والتجمّعات، والانتخابات[٤].

غير أن أفكار الأخير لم تر النور طويلاً؛ إذ تصدَّى لها الشيخ فضل الله النوري وكفّر طالبوف[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧ وما بعدها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

أما في العراق، فيمكن أن نذكر انموذجين للمثقّفين: الأوّل تفوح منه رائحة التغريب والدعوة إلى الملكية ومساندة الاستعمار. إلا أن أفكار هذا الاتجاه أثارت جدلاً واسعاً في الوسط العراقي، كالشاعر المعروف جميل صدقي الزهاوي الذي دعا إلى سفور المرأة والتخلّي عن الحجاب، الأمر الذي أثار ضجَّة كبيرة[1].

والأنموذج الآخر تجسّدت فيه روح الإسلام، وافترق عن جميع المثقّفين المتقدّمين بدعوته إلى الإصلاح والتجديد من داخل الدين، ودعا إلى إعادة قراءة الدين قراءة صحيحة تنسجم مع الظروف الزمانية والمكانية، وصاحب هذا الاتّجاه هو السيِّد هبة الدين الشَّهرستاني، الذي صدرت صحيفته «العلم» عام ١٩١٠م.

وكان لأفكار السيِّد الشَّهرستاني أصداء قوية، وقد أثارت جدلاً واسعاً لا سيما داخل الحوزة العلمية في مدينة النجف[2]. كما اشتهر الشَّيخ محمد جواد البلاغي بكتابة مجموعة كتب دافع فيها عن الإسلام وحذَّر من مخاطر الاختراق الثقافي.

وإلى جانب طبقة المثقّفين، هناك الصحف والجمعيات السياسية، العلنية والسرية، بمختلف اتّجاهاتها، والنشاطات الاجتماعية التي كانت تعزِّز الوعي الجديد للحالة السياسية والثقافية. فهناك «دار الفنون في طهران المهتمّة بتخريج موظّفين أكفاء للدولة ودبلوماسيين»[3]، وقد أشرف عليها أساتذة أوروبيّون.

ومن الصحف الفارسية الصادرة في تلك الآونة: «اختر» التي

---

(١) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق، مصدر سابق، ج٦، ص ١٥ و٥٩.

(٢) الرفاعي، عبد الجبّار، جدل التراث والعصر، كتاب قضايا إسلامية معاصرة(٧)، ص ٨.

(٣) لمحات اجتماعية، مصدر سابق، ج٣، ص ١٠٥.

كانت تصدر في اسطنبول، و «حبل المتين» في كلكتا، وصحيفة «ثريا» في القاهرة.

وفي العراق هناك مجلّة «العلم» التي أصدرها السيد هبة الدين الشهرستاني، و «درَّة النجف» التي تطبع بالفارسية، وقد أسَّسها حسين الصحاف، و «الغري» وصدرت بالعربية، وقد أسّسها الشيخ آغا محمد المحلاتي، وجريدة «النجف» لمسلم زوين[١].

وقد لعبت تلك الصّحف دوراً مهمَّاً في ترويج الفكر الإصلاحي وفي الدَّعوة إلى التجديد، وكانت أكثرها تأثيراً، في الوسطين السياسي والثقافي، صحيفتا «العلم» و «حبل المتين». والأخيرة هي «لسان حال الأحرار في العالم الشرقي الإسلامي»، فكانت تهاجم الحكومة القاجارية وتاريخ القاجار وتثبت معايبهم وظلمهم، كما تطري المجاهدين المصلحين أمثال السيد جمال الدين الأفغاني الذي وقف في وجه الاستبداد القاجاري والفوضوية القاجارية.

وكانت «حبل المتين» تأتي بغداد بلا رقابة، غير أن وصولها إلى كربلاء والنجف كان عسيراً لوقوف السلطة ضدّها وضدّ الفكرة[٢].

الحركة الدّستورية والوعي

اتّضح، مما تقدَّم، أن الحركة الدستورية والدَّعوة إلى رفض الاستبداد وإلى حاكمية القانون لم تكن وليدة المصادفة أو المبادرة الشخصيَّة، وإنما تكوّنت الفكرة عبر مخاضات فكرية وتحوّلات ثقافية

(١) كمال الدين، محمد علي، ثورة العشرين في ذكراها الخمسين ـ معلومات ومشاهدات في الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠م، بغداد ١٩٧٥، ص ٥، عن الرحيمي، مصدر سابق.

(٢) الخاقاني، علي، شعراء الغري، النجف، ط ١٣٦٥هـ، ج١٠، ص ٨٥.

متلاحقة، ابتدأت في أوروبا بانطلاق الثورة الفرنسية فالانجليزية فالأمريكية، ثم امتدّت إشعاعات تلك الثورات إلى المنطقة الإسلامية، فثار حولها جدل واسع، وحرَّكت كوامن الوعي لدى الفرد المسلم، فأخذ يتطلّع إلى مستقبل أفضل، وعاد إلى التراث والدين ثانية ليعيد قراءتهما وفهمهما من جديد، بغية الوصول إلى هدفه من خلال الدِّين والتراث وليس منفصلاً عنهما.

ولمَّا بادر الشيخ محمد حسين النائيني إلى التنظير للحركة الدستورية، في إطار الرؤية الإسلامية، وألَّف كتابه: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، لقي صدىً واسعاً، وصار وثيقة فكرية ـ فقهية ـ سياسية تساهم في حلِّ الإشكالات والتساؤلات الراهنة في ذهن الفرد المسلم، والمتراكمة عبر حقب زمانية متعدِّدة.

فصارت الدَّعوة إلى حاكمية الدستور، وضرورة تأسيس المجالس النيابية، ومشاركة الأمَّة في الحكم، ورفض الاستبداد، مفاهيم حيّة وفاعلة لأنها تستند إلى الدين الحنيف ومبادئه السامية.

والذي شدَّ عضد المسيرة الجديدة تقدُّم العلماء للدعوة إلى الدستور ووقوفهم مع الشَّعب ضدّ الاستبداد والتسلُّط. لذا مثَّلت الحركة الدستورية منعطفاً تاريخياً في إيران امتدّ ليؤثر بشكل، أو بآخر، في أحداث العراق الملتهبة. ويعتقد بعض الباحثين «أنَّ أول حدث نبَّه أذهان العراقيين إلى السياسة هو ما يسمَّى بحركة المشروطة؛ أي حركة المطالبة بالدستور، وذلك عام ١٩٠٦م، حين وصلت إلى النجف أنباء النزاع الذي استفحل في إيران بين أنصار المشروطة وأنصار الاستبداد»[١].

---

(١) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق، مصدر سابق، ج٦، ص ٣٠٢.

ثمَّة حقيقة أخرى هي أن ثورة التَّبغ (التنباكو) كان لها دور بالغ في تعزيز قيادة العلماء للأحداث الكبرى؛ حيث استطاع الميرزا محمد حسن الشِّيرازي أن يفشل خطة ناصر الدين شاه في منح الشركات الانجليزية احتكار امتياز تجارة التبغ في إيران مقابل مبلغ من المال يعدُّه الشاه ضرورة ملحّة لإنقاذه من الأزمة الاقتصادية الخانقة. ويصبح من حقّ الشركة بموجب هذا الاتفاق شراء جميع محصول التبغ الإيراني وتصديره إلى الخارج أو بيعه، وبعد أن تسرّب خبر الاتّفاق إلى الجمهور تصدَّى علماء الدين للمؤامرة وشرعوا بحملة توعية جماهيرية عبَّأت الرأي العام في البلاد، ثم أصدر الميرزا الشيرازي فتوى التحريم الشهيرة التي أرغمت الشاه على التخلِّي عن التزاماته تجاه الاتفاقية التجارية التي أبرمها من قبل مع الشركة الأجنبية.

وبهذا استطاع علماء الدين أن يثبتوا مصداقيتهم في قيادة التحرُّك الجماهيري. وصارت ثورة التبغ نقطة انطلاق لأيّ تحرّك جماهيري جديد، ومثَّلت سابقة تاريخية مشجِّعة للنهوض والثورة، كانت حاضرة في ذاكرة رجال الحركة الدستورية في ما بعد.

«وكان هذا الانتصار أوّل انتصار تسجِّله حركة مطلبيَّة شعبيَّة في تاريخ إيران الحديث، بل في تاريخ العالم الإسلامي الحديث، وكانت هذه هي الخطوة التمهيدية للحركة الدُّستورية اللاحقة في إيران»[١]، بل إن هذه الفتوى هي «أحد أهم المواقف والنشاطات الفكرية والسياسية للعلماء المسلمين الشيعة في العراق، في أواخر القرن التاسع عشر،

---

(١) الرهيمي، عبد الرحيم، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق. . الجذور الفكرية والواقع التاريخي، لبنان، بيروت، دار النبوغ، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ص ١٣١.

وشكَّلت مظهراً رئيسياً من مظاهر الاتجاه الثقافي الفكري ـ السياسي الإسلامي الذي مهَّد لقيام الحركة الدُّستورية في العراق أوائل القرن العشرين»[1].

(١) المصدر نفسه، ص ١٣١.

مقوّمات المشروع الإصلاحي
للشّيخ محمّد حسين النّائيني

ماجد الغرباوي

يتَّضح، من خلال معرفة حياة الشيخ النائيني ومتابعة فصول الأحداث السياسية التي رافقته، فأثَّر بها أو تأثَّر بها، أن الرَّجل كان يتحرّك ضمن مشروع سياسي يتّسم بالوضوح والثَّبات في مقاومة الاستبداد ومحاربة الاستعمار، وظلَّ وفياً لمبادئه حتى المراحل الأخيرة من عمره. ولم يكتف بالانخراط في صفوف المجاهدين والثوّار، أو الوقوف إلى جانب القيادة السياسية، أو التصدِّي لقيادة العمل السياسي بنفسه، بل راح ينظّر لمشروعه السياسي والإصلاحي، حتى نجح في إرساء أسس سليمة صالحة لتشييد رؤية متكاملة عن المشروع السياسي الإسلامي. وبهذا العمل التنظيري الرصين، استطاع أن يجلي الحقيقة ويرسم معالم الثورة ضدّ الاستبداد والتسلُّط، ويجعل السائرين في درب الحرّية (إبان الحركة الدستورية) على بيِّنة من أمرهم، بعدما اختلطت الأوراق بشكل معقّد من جرّاء التبنّي العلمائي لكلا التيارين المتنازعين في الساحة السياسية، وشدّة تدخّل الاستعمار في الأوضاع الداخلية. فإذا كان الشيخ الآخوند الخراساني والمازندراني والطباطبائي والبهبهاني والنائيني وغيرهم على رأس تيار الإصلاح الداعي إلى نظام دستوري يقيّد حركة السلطان (الشاه) وممارساته المطلقة، ويعيد للأمّة شخصيتها

ودورها في تقرير مصيرها، كان السيِّد اليزدي والشيخ فضل الله النوري يتحرّكان ضمن التيار المعاكس، فأصبح من الصَّعب على غير الخبير فرز الأوراق واختيار الورقة الرابحة، وربّما تسبَّب الوضع في تردُّد بعض أنصار التيّار الأوّل أو تراجعهم لضبابية المشهد السياسي.

غير أنَّ الشَّيخ النَّائيني خطا خطوة كبيرة على الطريق الصحيح لحسم الموقف نظرياً وتبديد الشكوك التي حامت حول شرعية الحركة الدستورية والشكّ في مطابقتها للشريعة الإسلامية، فبادر إلى تأليف كتاب: «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة» ليملأ الفراغ النظري حول هذه المسألة وغيرها من مسائل الفقه السياسي. فأثار الكتاب جدلاً واسعاً في الأوساط السياسية والعلمية، وأحدث ضجّة أعطت زخماً جديداً للحركة[1]؛ إذ بيَّن الكتاب الأسس النظرية لشرعية «المشروطة» والحكم الدستوري طبقاً للقرآن الكريم والسنّة الشريفة والفهم الصحيح للشريعة الإسلامية.

ثمّة حقيقة تجدر الإشارة إليها، وهي أن الكتاب ولد في مناخ شهد توتّراً قوياً في العلاقات السياسية، فانعكس على تصريحات قادة كلا التيارين وبياناتهم بوضوح، بل كانت إسقاطات الصِّراع حاضرة لدى الشيخ النَّائيني عند تأليفه الكتاب، وهذا ما تؤكِّده بعض العبارات القاسية ضدَّ التيار المعارض للمشروطة.

تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة

ألَّف الشَّيخ النَّائيني كتاب «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة» بعد إغلاق المجلس إبَّان حقبة الاستبداد الصغير ٢٣/ جمادى الأولى/ ١٣٢٦هـ (٢٣/٦/١٩٠٨م) ـ ٢٦/ جمادى الأولى/ ١٣٢٧هـ (١٥/٧/١٩٠٩م).

(١) حائري، د. عبد الهادي، تشيع ومشروطيت، طهران، مؤسسة أمير كبير، ص ٢١٧.

وطبع الكتاب أوّل مرّة في بغداد سنة ١٣٢٧هـ (١٩٠٩م)، ثم أعيد طبعه بعد عام في طهران، لكن الشيخ بادر إلى جمعه وإتلافه، ولم ير الكتاب النور ثانية إلا عام ١٩٥٥م؛ حيث طبع هذه المرّة مشتملاً على مقدّمة وتحقيق وتعليق للسيّد محمود الطالقاني. وقد اعتمدنا على هذه النسخة في دراسة أفكار الشيخ النائيني.

وكان الشيخ حريصاً أن تكون لغة الكتاب مفهومة من قبل طبقة واسعة من الناس غير أنه جاء بلغة فارسية معقّدة وعسيرة.

ورغم صغر حجم الكتاب إلاّ أن الشَّيخ نجح في رسم صورة واضحة لأفكاره ومتبنَّياته الفكرية المنسجمة مع المشروع السياسي المطروح آنذاك، فحظي بتأييد واسع لدى العلماء، وأمضاه اثنان من العلماء الكبار؛ هما: الآخوند الخراساني والشيخ عبدالله المازندراني، وقد تصدَّر الإمضاءان الصفحة الأولى من الطبعة الثالثة، الأمر الذي أكسب الأفكار الواردة فيه شرعية كبيرة، وصار مرجعاً لتكوين رؤية ناضجة عن السياسة والحكم في الإسلام.

لهذا احتفظ الكتاب بحيويّته وفاعليّته رغم مرور السنين به. ومن يقرأه لا بدّ من أن يعدّ فكر الشيخ النائيني فكراً إصلاحياً، يُدرج اسمه بقوَّة في قائمة المصلحين الإسلاميين[١].

الجذور الفكريّة للكتاب

لا يخفى أن الشيخ النائيني من العلماء الذين كرّسوا حياتهم لدراسة العلوم الإسلامية وفقه الشريعة وأصولها والنصّ القرآني

---

(١) المطهري، مرتضى، الحركات الإسلامية في القرن الأخير (بالفارسية)، إيران، قم، منشورات صدرا، ص ٦٠.

والحديث الشريف، وقد احتفظ لنفسه برؤية محدَّدة عن الإسلام وأهدافه ومبادئه، تسمح له بصياغة أفكار ونظريات جديدة، وهذا جليٌّ من خلال الأفكار التي ذكرها في كتابه المشار إليه، لكن هذا لا يعني أن جميع ما كتبه هو من إبداعاته ولم يعتمد مرجعية معيّنة في صياغة أفكاره وبلورة نظرياته. وكونه متخصّصاً في العلوم الإسلامية لا يمنع من أن يستفيد من أفكار الآخرين إذا كانت تصبّ في الهدف نفسه.

فمن يقارن بين كتاب «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة» للنَّائيني و كتاب «طبائع الاستبداد» لعبد الرحمٰن الكواكبي يلاحظ، بوضوح، سياق الأهداف الداعية لمحاربة الاستبداد وتقويض عرى الطَّواغيت والظَّلمة.

وإذا توقَّف الكواكبي عند طرح الأسئلة والاستفهامات بشأن الدولة الدستورية، فإن النائيني قدَّم نظرية متكاملة حول البناء الدستوري للدولة الإسلامية، واستطاع أن يصوغ أفكار الكواكبي صياغة علمية استناداً إلى الكتاب والسنّة ونهج البلاغة، وقدَّم رؤية متكاملة عن التوحيد الذي تحدّث عنه الكواكبي في «طبائع الاستبداد»[1].

والذي يؤكِّد تأثُّر الشيخ النائيني بفكر السيّد الكواكبي هو استخدامه لمصطلحات كتاب «طبائع الاستبداد» نفسها، مع ترحّمه على من قسّم الاستبداد إلى استبداد سياسي وآخر ديني، والذي قام بهذا التقسيم من الإسلاميين هو السيّد الكواكبي[2].

وليس من الصَّعب أن يحصل النائيني على كتاب «طبائع

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢) النائيني، الشيخ محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملة (بالفارسية)، تعليق: السيّد محمود الطالقاني، طهران، الشركة المساهمة للنشر، ص ٢٧.

الاستبداد»؛ لأنه طبع أوّل مرة عام ١٩٠٥م في القاهرة، ثم ترجم إلى الفارسية عام ١٩٠٧م[١]. ولعلّه أوّل كتاب آنذاك يكرس لدراسة ظاهرة الاستبداد من وجهة نظر إسلامية، وإن كانت هناك دراسات عن الموضوع نفسه تمثّل وجهات نظر أخرى؛ أهمّها كتاب «الاستبداد» للكاتب الإيطالي «فتوريو الفيري» (١٧٤٩ ـ ١٨٠٣)، الذي أشار إليه السيّد الكواكبي في «طبائع الاستبداد»[٢].

فمسألة استقاء الأفكار والتلاقح الفكري والمثاقفة واقتباس المعلومات أمر طبيعي في حيِّز الثقافة، وليست المعرفة سوى تراكم مستمر للمعلومات وتطوير الإشارات المعرفية الصادرة من هنا وهناك.

يتكوَّن كتاب «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة»، للشيخ محمد حسين النائيني، من مقدّمة شرح فيها المؤلّف حقيقة الاستبداد، دستورية الدولة، تحقّق الدستور ومجلس الشورى الوطني، وبيان معنى الحرّية والمساواة.

والفصل الأوّل خُصِّص لبيان حقيقة السلطة، والانحراف الذي يطرأ عليها، وإمكانية تقيّد السلطة الغاصبة، مع توضيح حقيقة التقييد وحدوده.

وفي الفصل الثاني أجاب عن سؤال مفترض هو: هل تقيُّد السلطة واجب في زمان غيبة الإمام المعصوم أو لا؟ فأجاب إجابة فقهية وافية لتسويغ وجوب تقيّد السلطة بدستور مقرّ من قبل الأمّة وممضى من قبل الفقهاء.

والفصل الثالث خصّصه لبيان قدرة الدستور على تحديد ممارسات

(١) ترجمه إلى الفارسية عبد الحسين قاجار، طهران، ١٩٠٧م.
(٢) الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الشرق العربي، ط٣، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص ١٥١.

السلطات، وتعرَّض فيه للشورى وأهمّيتها ودورها، واستشهد بسيرة الرسول ﷺ والإمام علي عليه السلام.

والفصل الرابع خصّصه للإجابة على الإشكالات والأوهام التي تحوم حول النظام الدستوري.

والفصل الخامس شرح فيه وظيفة مجلس الرقابة المكوَّن من مجموعة من المجتهدين.

أمّا الخاتمة فقد اشتملت على أمرين:

١ ـ بيان مصادر الاستبداد.

٢ ـ الطرق الكفيلة بمعالجة الاستبداد.

المشروع الإصلاحي

يهدف المشروع الإصلاحي للشيخ النائيني إلى الأهداف التي نافح عنها السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني والسيّد عبد الرحمٰن الكواكبي وغيرهما من المصلحين. ويشابه إلى حدٍّ كبير ملامح مشروع السيّد جمال الدين، لكنه يفترق عنه بقوة التنظير الفقهي والأصولي، ونجاحه في صياغة نظرية متكاملة في السياسة والحكم.

ويمكن أن نحلّل مشروع الشيخ النائيني الإصلاحي في الخطوات الآتية:

أولًا: محاربة الاستعمار

سوف لن نتوقّف طويلاً عند هذه النقطة بعدما طالعنا سيرة الشيخ النائيني في جهاده المستمر للاستعمار، فقد انضمّ أوّل مرّة إلى سرايا الجهاد التي أعدَّها الشيخ الآخوند الخراساني للدفاع عن شمال إيران.

ولمّا توفي الآخوند كان النائيني أحد العلماء الذين اجتمعوا في مدينة الكاظمية ثانية للتحرّك صوب إيران دفاعاً عن مدينة مشهد التي تعرّضت لقصف القوّات الروسية بالمدفعية.

كما شارك الشيخ النائيني في حركة الجهاد دفاعاً عن ثغور العراق التي اقتحمتها القوّات البريطانية الغازية، وكان له دور متميّز في إدارة العمليات الجهادية والوقوف إلى جانب القيادة العلمائية.

أمّا في أحداث عام ١٩٢٠م.، في العراق، فقد كان الشيخ أحد قادة تلك الأحداث والمناهض الأوّل لخطط الاستعمار البريطاني، وقد وقف بشدّة بوجه التآمر على سيادة الشعب العراقي وحقّه في تقرير مصيره، ورفض أيّ حكومة في ظلّ الانتداب البريطاني. وقد تعرّض بسبب مواقفه المتشدّدة إلى النفي خارج البلاد.

كما كان أحد المندّدين بالغزو الإيطالي لليبيا، وأحد الدعاة إلى الدفاع عن ليبيا المسلمة في محنتها مع الاستعمار.

تلك المواقف الجهادية تكفي بنفسها دليلاً واضحاً على مصداقية الشيخ محمد حسين النَّائيني في دعوى محاربة الاستعمار ورفض السياسة الغازية لبلاد المسلمين.

ثانياً: مناهضة الاستبداد

عاش الشيخ النائيني جزءاً من حياته في ظلّ الاستبداد القاجاري في إيران، وظلّت تقلقه الممارسات التعسّفية لذلك الاستبداد وشدّة وطأته على الشعب الإيراني، وهو في مقرّ إقامته في العراق.

ومنذ الشَّوط الأوّل من حياته العلمية في مدينة أصفهان، أخذ الشيخ النائيني يحمل انطباعاً سيئاً عن الاستبداد بجميع أنواعه ـ كما مرّ ـ

وظلّت تلك الصورة السوداوية للاستبداد تساهم في تكوين بنيته المعرفية وتحفِّزه باستمرار ضدّ أي لون من ألوان الاستبداد. فانحياز الشيخ إلى أنصار المشروطة أمر طبيعي يفرضه الاتّجاه العام لتفكيره المضاد للاستبداد. وإذا أضفنا العامل الديني إلى شخصية الشيخ النائيني أصبح من السهل تفسير مواقفه المضادة للاستبداد وحساسيته العالية إزاءه. كما يمكن أن نجزم أن مناهضته للاستبداد ليست «تكتيكاً» وإنما «استراتيجية» ضمن مشروعه الإصلاحي. وقد عمل بقوة من أجل تغيير الواقع وخلق مناخ نقي من الاستبداد والاضطهاد السياسي. وبهذا استحقّ أن يكون أحد الروّاد الأوائل للإصلاح.

تكلّم الشيخ محمد حسين النائيني طويلاً عن الاستبداد في كتابه: «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة»؛ فعرّفه وذكر أنواعه وأسبابه وطرق مكافحته والتخلّص منه. كما درس تاريخ الاستبداد في ظل الدولة الإسلامية، وما هي مناشئه فيها، وما هو دور الاستبداد الديني في تعميق الاستبداد السياسي وتعقيده. وسنتعرّض إلى أفكار الشيخ النائيني من خلال مراجعة كتابه آنف الذكر.

تعريف الاستبداد

المستبدّ (Despot) مشتقَّة من الكلمة اليونانية ديسبوتيس (De spotes)، التي تعني ربّ الأسرة، أو سيّد المنزل، أو السيّد على عبيده، ثم خرجت إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم، بعد أن طوّرت الكلمة غير مرّة على أيدي رجال الفكر السياسي، كان آخرهم مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م)[١].

---

(١) إمام، د. إمام عبد الفتاح، الطاغية.. دراسة فلسفية من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة (١٨٣)، الكويت، المجلس الوطني، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ص٥٢ـ٥٧.

وقـال الكـواكبـي: إن الاستبـداد فـي اصطـلاح السياسيين: «هو تصرّف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة»[1].

أما عند النائينـي: فـ«هو أن يتعـامـل السلطـان مع أفراد مملكته معاملة المالكين لأموالهم الشخصية، فالبلاد وما فيها ملك شخصي له، وأبنـاء مملكتـه كـالعبيـد والإمـاء، أو كـالأغنـام والعبيـد، مخلـوقيـن ومسخّـريـن لإرادتـه وتحقيق شهواتـه»[2]. ثم يخلص إلى القول بأن الاستبداد هو «اغتصاب الحرّيـة»[3]. والاستبداد بعبارة مكثفة هو التفرّد بالسلطة أو الرأي مع قمع المعارضة.

«والسلطـة المستبـدّة هـي تلك التي تمارس حكم الناس دون أن تكون هي ذاتها خاضعة للقانون، فالقانون في نظر هذه السلطة قيد على المحكومين دون أن يكون قيداً على الحاكم.. ومن هنا، ففي وسع هذه السلطـة أن تتّخـذ مـا تشـاء من إجراءات أو مواجهة الأفراد لمصادرة حرياتهم أو ممتلكاتهم»[4].

و«تكـون السلطـة استبـداديـة مـا دامت لا تخضـع في تصرّفاتها للقانون، ولا يجد الفرد قضاء يبطل تصرّفاتها إذا صدرت على خلاف ما يقضي به القانون القائم»[5].

ثم يستغرق الكواكبي في بيان صفات المستبدّ فيقول: إن المستبدّ

---

(١) طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ٢٣.
(٢) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٤) أبو راس، د. محمد الشافعي، نظم الحكم المعاصرة، القاهرة، وعالم الكتب، ١٩٨٤م، ص ٣١٨.
(٥) المصدر نفسه.

يتحكّم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدّي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين.

المستبدّ: عدوّ الحقّ، عدوّ الحرّية وقاتلهما.

المستبدّ: يتجاوز الحدّ ما لم ير حاجزاً من حديد.

المستبدّ: إنسان مستعدّ بالطبع للشر وبالإلجاء للخير.

المستبدّ: يودّ أن تكون رعيته كالغنم درّاً وطاعة[1].

تاريخ الاستبداد

رافق الاستبداد الإنسان منذ أن طمع الإنسان في استغلال السلطة وتسخيرها لخدمة مصالحه ورغباته، فاستعبد الناس وأذلّ الرقاب، حتى ظهر وهو يمارس الاستبداد لوحة سوداء مرعبة تثير الاشمئزاز وتبعث على التشاؤم.

وقد ضجّ التاريخ بنماذج كثيرة من الطواغيت والمستبدّين؛ فلو راجعنا الجانب الآخر للحضارات، الذي حاول بعض الباحثين إخفاءه والتستّر عليه، سواء الحضارة السومرية أو البابلية أو الآشورية أو الفرعونية أو الصينية وغيرها، نجد أن تلك الحضارات قامت على جماجم بشرية، وارتقت سلّم المدنية على حساب حرية الإنسان وحيثيته، ولولا الإهدار المتواصل لكرامته لما شيدت حضارة مادية عبر التاريخ[2]، ولما

(١) طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ٢٧ و٢٨.

(٢) لقراءة بعض الصور الاستبدادية في الحضارات القديمة راجع: مكاوي، د. عبد الغفار، جذور الاستبداد.. قراءة في أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، =

ظهرت حكومات مطلقة ذات سيادات واسعة غير مقيّدة بدستور أو قانون يحدّد سلطتها.

أما في الدولة الإسلامية فلم يسجل الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه أي مظهر استبدادي في سياسة الرسول ﷺ أو الخلفاء، واستشهد لنفي الاستبداد عن السياسة الإسلامية وتقبل الخليفة محاسبة الأمة له في تلك الحقبة الزمنية بمشهد من سيرة الخليفة الثاني، عندما حاسبته الأمة لارتدائه حلة يمانية تستر بدنه بينما كانت حصّة كلّ فرد من المسلمين أقلّ من ذلك، ولم يستجيبوا له في الخروج إلى الجهاد، وقالوا: «لا سمعاً ولا طاعة»، حتى أقنعهم بأنه ضم حصّته إلى حصّة ولده عبدالله[١].

ولكن الشيخ أرجع الاستبداد في الدولة الإسلامية إلى الحكم الأموي عندما صار الحكم وراثياً لا يراعي شرط الكفاءة اللازمة في الحاكم الإسلامي. وقد استشهد برواية متواترة عن الرسول ﷺ: «إذا بلغ بنو العاص ثلاثين رجلاً اتخذوا دين الله دولاً وعباد الله خولاً»[٢]. فتحوَّلت الدَّولة من «دولة ولائية إلى دولة تمليكية مغتصبة لرقاب المسلمين»[٣].

ومنذ ذلك الحين، صار الاستبداد ظاهرة مألوفة في بلاد المسلمين، وممارسة يومية للحاكمين حتى ألف الإنسان الاستعباد والخضوع، إلا الأحرار من أصحاب النفوس الأبية.

= الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

وقد انقسم الموقف تجاه الاستبداد؛ فمن العلماء من وقف ضدّ الظاهرة الاستبدادية حتى تعرّض للاضطهاد والتعذيب وربما الاستشهاد، ومن الفقهاء من كرّس حياته لشرعنة الاستبداد وبلورة نظرية في الفقه السلطاني؛ لذلك ليس من الغريب أن تجد الفقه السياسي الإسلامي فقهاً سلطانياً على مرّ التاريخ؛ لأنه ولد في أحضان الاستبداد، ووضع أساساً لشرعنة ممارسات السلطان وحكمه، الذي ترفضه قيم السماء والفطرة السليمة.

وقد تمادى بعض الفقهاء في تسويغ الاستبداد حتى قبلوا بولاية السلطان الفاسق، وقالوا بوجوب الصبر على السلطان الظالم والفاسق، وبأنَّه لا يجوز الخروج عليه. فهذا ابن كثير ـ مثلاً ـ أكّد أن يزيد بن معاوية «إمام فاسق»، لكنه يقول مع ذلك: إنّ «الإمام إذا فسق لا يعزل بمجرّد فسقه على أصحّ قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن، وغير ذلك مما كل واحدة فيها من الفساد أضعاف فسقه، كما جَرى ممّا تقدّم إلى يومنا هذا. . .»(١).

لقد ضرب الخلفاء الأمويون والعباسيون مثالاً في الاستبداد السلطاني، ومارسوا مع الأمة سياسة استعبادية ظالمة لم تستنشق معها الأمة نسيم الحرية أبداً. وكانت آلية حكمهم هي القوة وإخماد المعارضة بالسيف؛ فهذا عبد الملك بن مروان يعرض سياسته عند تولي الأمر فيقول: «أما بعد، فلست بالخليفة المستضعف، ولا الخليفة المداهن، ولا الخليفة المأفون، إلا أني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٨، ص ٢٢٦.

تستقيم لي قناتكم، . . . ألا إن الجامعة (القيد) التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقه، **والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»** [1].

ويقول الحجاج المعروف بجبروته وشراسته وفسقه: «والله لا آمر أحداً أن يخرج من باب من أبواب المسجد فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه» [2].

وهكذا ظل الاستبداد الأموي ـ العباسي نموذجاً يحتذى من قبل الحكومات اللاحقة، ويمارس سطوته على الشعوب المقهورة حتى استساغ بعضها حياة الاستعباد والخضوع لسلطة المستبدّ من دون ردّة فعل تعيد للإنسان حرّيته وحقّه في تقرير مصيره.

وإذا كان الاستبداد في زمان الأمويين والعباسيين مقتصراً على الجانب السياسي، فإنه تشعَّب، في ما بعد، إلى استبداد فكري وثقافي وديني وأبوي وقبلي. . . حتى غدا الاستبداد فعلاً يومياً يمارسه صاحب السلطة «أياً كانت سلطته سياسية أو معنوية». وأصبح رفض الاستبداد عملاً إجرامياً يستحقّ عقوبة الإعدام أو السجن والتعذيب، كما صار مروقاً على الدين وتجاوزاً صريحاً لمقامات وسلطات مصطنعة.

أسباب الاستبداد

حاول الشيخ النَّائيني أن يغوص في عمق الظاهرة الاستبدادية بحثاً

---

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة الإسلامية، ص ٢١٨، وانظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، بيروت، دار إحياء التراث، ج٤، ص ٣٧٥.

(٢) حمادي، د. محمد ماهر، الوثائق السياسية والإدارية للعصر الأموي، ص ٥٥، عن كتاب الطاغية، مصدر سابق، ص ٢١٠.

عن أسبابها، مستعيناً في قراءته لها بالقرآن وبما جاء في كتاب «نهج البلاغة»؛ فعاد إلى حقبة الفراعنة في أرض مصر، أحد نماذج الحكم الاستبدادي التاريخية، وحاول من خلال القرآن الكريم أن يحدّد أسباب الاستبداد، والدواعي التي دفعت فرعون إلى أن يتعالى ويقول: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعلَى﴾ [النّازعات/ ٢٤].

تحدّث القرآن الكريم عن علاقة فرعون مع قومه، فأشار إلى طرفي العلاقة: «علاقة الأمة بفرعون وعلاقة فرعون بالأمة».

الأول: كانت علاقة الأمّة مع فرعون مصر علاقة عبادة وطاعة عمياء لمليكهم، ﴿وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ [المؤمنون/ ٤٧].

الثاني: علاقة السلطان مع الأمّة، وهي علاقة الاستعباد وسلب الحرّية والاضطهاد والقهر ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف/ ١٢٧].

هذا النّوع من العلاقة لا يؤمّن الأمن للأنموذج الحضاري، ولا يوفر المناخ الملائم لممارسة المساحة المتاحة من الحرّية، وإنما سيتحوّل الفرد إلى مستلب الإرادة، مقموع في داخله، يألف الاستعباد، ويعجز عن اتّخاذ أي قرار، وربّما يتعثّر أو يسقط في منتصف الطريق إذا استنشق نسيم الحرّية، أو سُمح له بممارسة حياته الخاصّة في معزل عن السلطة.

إن عقدة الاستبداد هي قابلية الفرد للاستعباد، وعجزه عن التحرّر الداخلي، وعدم رفضه للظلم والقهر الذي يمارسه المستبدّ ضدّه، ويرضى أن يكون مستلب الرأي والإرادة. وهذا ما أشار إليه الإمام علي عليه السلام في خطبته القاصعة، عندما تحدّث عن أسباب «ابتلاء بني إسرائيل بالأسر والعذاب، فقال: (اتّخذتهم الفراعنة عبيداً)، ثم قال في

تفسير هذه العبودية: (فساموهم العذاب وجرعوهم المرار فلم تبرح الحال بهم في ذل الهلكة وقهر الغلبة)...»[1].

وفي نص آخر له: «كانت الأكاسرة والقياصرة أرباباً لهم يحتازونهم عن ريف الآفاق، وبحر العراق، وخضرة الدنيا إلى منابت الشيح»[2].

ولهذا جاء على لسان النبي موسى عليه السلام في حواره مع فرعون ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء/ ٢٢]، أي هل أنكَ تمنَّ عليّ لاتّخاذك بني إسرائيل عبيداً؟

إذاً، كما أن طبيعة التعالي والشعور بالتفوّق سبب لظهور الاستبداد، كذلك خنوع الأمّة وقابليتها للاستعباد سبب آخر له.

لهذا لم تقتصر ظاهرة الاستبداد على حقبة الفراعنة، وإنما هي سنّة ممتدّة ما دام على وجه البسيطة إنسان يتحرّك. والقرآن الكريم ساق أمثلة أخرى تؤكّد دور الفرد والأمّة المستلبة في تكريس الاستبداد كقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُم وَرُهْبَانَهُم أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ بنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: ٣١]. و «يظهر من الروايات الواردة في تفسير الآية المباركة، أنها فسّرت عبادة النصارى لأحبارهم ورهبانهم بالانقياد والطاعة لهم، والظاهر أنهم كما قبلوا بإرادتهم سياسة سلاطين الجور رغم أنها تفضي إلى ملكيّتهم وعبوديّتهم، كذلك انصاعوا إلى إرادة رؤساء المذاهب وتحكماتهم لأنها جزء من الدين؛ لذا ذمت الروايات

---

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٢١.

(٢) علي، الإمام، نهج البلاغة، تنظيم صبحي الصالح، قم، منشورات الهجرة، ص ٢٩٧، الخطبة ١٩٢.

الشريفة المروية في [كتاب] «الاحتجاج» تغلّب علماء السوء وعبدة الهوى وطلّاب الدنيا والرئاسة»[1].

آليّة الاستبداد

عندما يضمن المستبدّ قابلية الناس للاستعباد يبدأ بقمع المعارضة، ويمارس الحكم السلطوي بعد أن يخلع على نفسه جميع الصفات الإلهية، ويستخدم آلية محدّدة قوامها رفع شعار الدين واستغلال جهل الأمّة.

فالملاحظ أن المستبدّ يرفع شعار الدين ويرتدي عباءته[2] عند الضرورة، بعد أن يستغلّ جهل الأمّة، ويستعين ببطانة من الجهلاء.

فعلى الصعيد الأوّل، نجد فرعون يرفع شعار الدين ضدّ موسى عليه السلام ويوحي إلى قومه بأن واجبه يطالبه بالدفاع عن الدين، فرفع شعار ﴿أخافُ أنْ يُبَدِّلَ دينكُم﴾ [غافر/٢٦]، في محاولة لاحتواء الحالة الجديدة الناتجة عن حركةَ موسى عليه السلام في المجتمع ودعوته قوم فرعون إلى عبادة الله تعالى ونبذ عبادة الطاغوت.

وهذه الظاهرة كثيراً ما تشاهد في مجتمعات تشكو من تدنّي الوعي، وعدم القدرة على التمييز بين الحقّ والباطل، فتندفع في تأييد المستبدّ وممارساته الظالمة ضدّها من دون أن تشعر بوخز الضمير وتأنيبه.

أما على صعيد الجهل، فإن «العوام هم قوة المستبدّ وقوته بهم، عليهم يصول ويطول، يأسرهم فيتهلّلون لشوكته، ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقائه حياتهم، ويهينهم فيثنون على رفعته، ويغري

---

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٢٧.
(٢) هذا عنوان أحد فصول كتاب: الطاغية، مصدر سابق، ص ١٥٧.

بـعضهم علـى بـعض، فيفتخـرون بسيـاستـه، وإذا أسرف في أموالهم يقولون: كريم، وإذا قتل منهم ولم يمثّل يعتبرونه رحيماً، ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التـوبيـخ، وإن نـقم عليه منهم بعض الأباة قاتلهم كأنهم بغاة»[١].

إن جهـل الأمّـة يخدم مصالح السلطان ويستعديه عليهم، ووعي الأمة يفضح السلطان وسلوكه المنحرف؛ لهذا أكّد السلاطين على بطانة الجهـل خـدمـة لمصالحهم، وحاربوا تيّارات الوعي والإصلاح، فهذا ناصر الدين شـاه أحد نماذج الاستبداد في العصر القاجاري، يقول: «إنه يودّ أن يكون محاطاً بحاشية من الأغبياء لا يعرفون عن بروكسل هل هي مدينة أم نوع من الخس»[٢].

مـن هـذا المنطلـق دأب المصلحون على تأكيد العلم والوعي، وحثّـوا الأمّة على التعلّم وعدم الغفلة عما يعمله السلطان، بينما أكد المستبدّون دائماً أنهم ظل الله في أرضه، وأنَّ واحدهم يمثّل إرادة الله في الأرض، وهي شعارات أفضت إلى ظهور الحكومات الدينية في العصور الـوسطـى، ولها جذورها في الحضارات السابقة. حتى ادّعى السلطان أنه الإلـه، أو ابن الإله، أو ظل الإله، أو سلطان الله، أو يمثّل مشيئة الله في الأرض.

وقـد ردّد الخلفـاء الأمويون والعباسيون: «أيها الناس، إنما أنا سلطـان الله في أرضه». ويستفسر الوليد بن عبد الملك بعجب: «أيمكن للخليفة أن يحاسب؟»[٣]. فأجاب أخوه يزيد ببساطة بأن «أتى بأربعين

---

(١) طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ٤٩.
(٢) لمحات اجتماعية، مصدر سابق، ج٣، ص ١٠٣.
(٣) تاريخ الخلفاء، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

شيخاً فشهدوا له: ما على الخليفة حساب ولا عذاب»[1].

شعب الاستبداد

قسّم الشيخ النائيني الاستبداد إلى قسمين: سياسي وديني، وقال: «من هنا تظهر جودة استنباط بعض علماء الفن عندما قسّم الاستبداد إلى استبداد سياسي وآخر ديني، وربط كلاًّ منهما بالآخر، واعتبرهما توأمين متآخيين، يتوقف أحدهما على وجود الآخر»[2].

وكان السيّد عبد الرحمٰن الكواكبي قد سبق الشيخ النائيني إلى هذا التقسيم، فلعلّه يشير إليه في كلمته الآنفة.

١ ـ الاستبداد السياسي

تحدّث الشيخ النائيني طويلاً عن خصائص الاستبداد السياسي وحالاته، وقد كتب ذلك من وحي المعاناة، وهو يعيش أحلك حقب الاستبداد السياسي على يد السلطات القاجارية؛ حيث سجّل التاريخ الإيراني الحديث آونتين من الاستبداد (الكبير والصغير)، كلّ منهما وقع في ظلّ سلطان قاجاري طاغوتي مستبدّ، استهان بالقيم وسحق الإنسان بعد أن صادر حقّه في تحقيق مصيره.

تُطلق على المستبدّ أسماء شتى، فيسمى «الحاكم المطلق، والحاكم بأمره، ومالك الرقاب، والظالم، والقهّار، وأمثال ذلك»[3].

ولمّا كان هذا النوع من الحكم ينطلق من التفرّد بالسلطة، ويتعامل مع الوطن وسكّانه معاملة المالك في ممتلكاته الشخصية؛ لذا سُمّي هذا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٢) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

النوع من السلطة: «استبداداً، وتحكُّماً، واعتسافاً، وتسلُّطاً»[1].

ويعتقد النائيني «أن انقياد الشعب إلى الطواغيت وقطّاع الطرق لا يعد ظلماً وحرماناً من أعظم المواهب الإلهية، وهي الحرّية، فحسب، بل إن عبودية هؤلاء هي بنص كتاب الله المجيد وأوامر المعصومين عليهم السلام المقدّسة من مراتب الشرك بالذات الأحدية، تقدّست أسماؤها، في المالكية والحاكمية والفاعلية لما يشاء، وعدم المسؤولية عمّا يفعل»[2].

فالمرجع النهائي في الحكومات المستبدّة هو السلطان وليس القانون، فالسلطان فوق القانون، والقانون يمثّل إرادته وسلطته بغض النظر عن إرادة الأمّة ومصالحها؛ ولذا نجد الممارسات الديمقراطية والبرلمانية في ظل الحكومات المستبدّة ممارسات شكلية، تنتهي عند أعتاب إرادة الحاكم أو الرئيس أو الملك، ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء/ ٢٣] [3].

وإنما يظهر الاستبداد ويتفاقم أمره عندما يعطّل القانون، ويبدأ الاستبداد عندما تنتهي سلطة القانون، فالبلاد التي تحترم قوانينها تختفي فيها المظاهر الاستبدادية؛ لهذا أراد الإمام الخميني (رض) أن يستأصل جميع تلك المظاهر عندما أكّد على تطبيق القانون، واتّهم من يتحايل عليه، فقال: «إذا لم يطبّق القانون في بلد من البلدان، فإن أولئك الذين تجاوزوا القانون هم ديكتاتوريون برزوا بوجه إسلامي، أو بقناع الحرّية، وما شاكل ذلك»[4].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه للاطّلاع على كيفية تصرّف الحاكم المستبدّ بمملكته.

(٤) الخميني، الإمام روح الله، صحيفة النور، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ج١٤، ص ٢٦٩.
=

«جـاء الأنبيـاء جميعـاً منـذ بدء الخليقة وإلى الآن من أجل تطبيق القانون، وجاء الإسلام لتطبيـق القـانـون، وكان النبيّ والأئمّة والخلفاء جميعـاً منقـاديـن للقـانـون، مستسلميـن لـه، فعلينا أن نعمل بالقانون ونستسلم له ما دمنا نتّبع النبي والأئمّة»[1].

ويقول الشيخ النائيني: «لم يكن غرض موسى الكليم وهارون عليهما السلام بنصّ الكلام المجيد ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾ [طه/ ٤٧] إلا تخليص رقاب بني إسرائيلَ من ذلّ عَبودَيّة الفَراعنة»[2].

٢ ـ الاستبداد الديني

يعدّ الاستبداد الديني «أخطر قوى الاستبداد، ويصعب علاجه إلى حدِّ الامتنـاع»[3]، بـل إن «الاستبـداد السيـاسـي متـولّـد مـن الاستبـداد الديني»[4]، ويفترقان بأن الأوّل مبنيّ على القهر والغلبة والتسلّط بالقوّة على مقـدّرات الأمـة، وبأنّ الثاني يعتمد الخدعة وتزوير الحقائق؛ لذا ـ يقول الشيخ النائيني: ـ اختلف التعبير عنهما في الآيات والروايات؛ حيث عبّرت النصوص عن النوع الأول بـ ﴿عبَّدت بني إسرائيل﴾ أو قول الإمام علي عليه السلام: «اتّخذتهم الفراعنة عبيداً»، بينما عبّرت عن النوع الثاني بـ ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾[5].

فـالأمّـة في الحالة الأولى، مضطهدة، مغلوبة على أمرها، تعاني

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(٢) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٤) طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ٣١.
(٥) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٢٧.

بطش السلطان وأجهزته القمعية، وتتحيّن الفرص للانقضاض عليه، لأنها تعي حقيقته وترفض في داخلها جميع ممارساته اللاإنسانية ضدّها، وإذا انطلت على الأمّة شعارات الطاغية، ولو لمدّة، لكنها سرعان ما تكتشف الواقع وتتعبأ ضدّه.

فالسِّياسي المستبدّ يفتقر إلى الشرعية دائماً، ولا يستطيع أن يخلق مناخاً صالحاً لتفاعل الشعب معه، والأمّة تعي جيداً أن شرعيّته تكمن وراء قوته، وتستعين بكافّة وسائل العنف لتثبيت عرشه، فلا يستطيع المستبدّ أن يوفّر لشعبه القدر اللازم من الحرّية؛ لأن حرّية الشعب تعني رفض الاستبداد، وبالتالي التمرّد على إرادة السلطان.

ثم إن العلاقة بين المستبدّ وشعبه تفتقر دائماً إلى المقوّمات الكفيلة بالحفاظ عليها، فهي مهدّدة بالانهيار لأدنى سبب.

فعنصر الإجبار واضح الدلالة في الآية المباركة وقول الإمام علي عليه السلام، أمّا في الحالة الثانية فإن الصفة الطوعية والدافع الذاتي متجلٍّ فيها؛ لأن الأمّة تكون فيها مضلَّلة ومخدوعة، وتحسب أن ما يصدر من رجل الدين المستبدّ «من لوازم الدين، بينما هي نزعة فردية يتظاهر بها المتلبِّسون بزي الرئاسة الروحية بعنوان الدين، والأمّة الجاهلة تطيعهم باندفاع وثقة، لشدّة جهلها وعدم خبرتها بمقتضيات الدين وحقيقة هؤلاء»[1].

ثمّة حقيقة أخرى هي أن رجل الدين، في جميع المجتمعات، يرمز إلى الدين نفسه، وتتعامل الشعوب مع ممارساته وأقواله على أنها جزء من الدين، فكلّ ما لدى رجل الدين مقدّس في نظر الناس؛ حتى

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

اتّخذت الشعوب المسيحية الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله، كما عدّتهم شعوب العصور الوسطى وسائط بين الله والإنسان؛ حيث كان الكاهن ظلّ الله في أرضه، يتمتّع بسلطة روحية واسعة تمثّل إرادة الله تعالى في الأرض؛ لهذا جاء التأكيد «إذا صلح العالِم صلح العالَم»، والعكس صحيح.

فالآية الكريمة عبّرت بـ ﴿اتخذوا﴾ لتأكيد البعد الطوعي والإرادي في اختيار العلاقة بينهم وبين رجال الدين.

ومنذ القدم تنبَّه الطُغاة والمستبدّون إلى «أن الدين أقوى تأثيراً من السياسة، إصلاحاً وإفساداً»[1]، فاتّخذوا من رجال الدين بطانة لهم لتقوية عروشهم، وإضفاء الشرعية على ممارساتهم الخاطئة، وقمع المعارضة والتذمّر، فضلاً عن ارتداء السلطان لعباءة الدين في كثير من الأحيان.

فكيف ترفع لافتة للمعارضة، أو كيف يرفع شعار ضد السلطة، وهي تستمدّ شرعيتها من رجل الدين، أو من علماء البلاط السلطاني؟

وكان معاوية أوّل من استغلّ رجل الدين لتمرير سياسته التعسّفية، فاتّخذ بطانة مزيّفة من رواة الحديث «أمثال عمرو بن العاص ومحمد بن مسلم بن مخلد والمغيرة بن شعبة وأشباههم من الذين كانوا يعدون في أنظار العوام من الصحابة»[2].

وفعلاً نجحت تلك السياسة وحقّقت أغراضها على مدى التاريخ، لا سيّما في اعتياد الأمة الاستبداد والظلم، وقبولها لسلطة المستبدّ الممتدّة بعد معاوية إلا في بعض المراحل المفعمة بالوعي؛ حيث رفض

(١) طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ٣٤.
(٢) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ١٠٨.

الأبـاة مـن أمثـال الإمام الحسين بن علي عليه السلام مبايعة يزيد بن معاوية ووصفه بالفجـور والفسق، ورأى حرمة مدّ يد المبايعة والعون للسلطان المستبدّ، فخلّده التاريخ رمزاً لرفض الطواغيت والحكّام المزيفين.

بينمـا تكفـي مـراجعـة أوّليـة لمسـار الفقـه السياسي في التاريخ الإسلامي لتؤكّد مصداقية استغـلال المستبـدّ لـرجـل الدين، وذلك عبر التنظير لفقه السلطان وليس لفقه الدولة الإسلامية من قبل بعض الفقهاء، بل جوّز هؤلاء الاستيلاء على السلطة بالقوة والغلبة وحرمان الشعب حقّه في تقرير مصيره، وحرّموا الخروج على السلطان الفاجر.

فقد ذهب ابن كثير مثلاً ـ كما تقدم ـ إلى أن يزيد بن معاوية كان «إماماً فاسقاً»، لكنه يقول مع ذلك: إن «الإمام إذا فسق لا يعزل بمجرّد فسقه على أصحّ قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه...»[1].

والأمّة حينما تفتقد الوعي وتعيش في دوامة من الجهل والتضليل، لا يمكن أن تميز بين ما هو من الدين وما هو ليس من الدين، وإنما تنظر إلى رجل الدين ماذا يقول وكيف يتصرّف؛ لهذا ذمّ الأئمّة عليهم السلام التقليد الأعمـى لعلمـاء السـوء، لأنـه يفضـي إلـى تغلغل السيادة الاستبدادية؛ السياسية أو الدينية، وهذا سيقضي على جميع منابع الوعي لدى الأمّة، ويجعلها أسيرة التزييف المستمرّ للقيم والمبادئ؛ لأن الاستبداد الديني يسعـى دائمـاً إلـى إفـراغ الدين من القيم الأصيلة، وتكريس الطقوس والشعائر التي تخدم مصالحه وتؤمّن، بشكل غير مباشر، حماية كافية لسلطـة المستبـدّ السياسي؛ لذا فإن الإصلاح في وسط الأجواء الدينية عمل شاقّ للغاية وطالما عانى منه روّاد الإصلاح على مدى التاريخ.

---

(١) البداية والنهاية، مصدر سابق، ص ٢٢٦.

ولعلّ أشدّ ما عانت منه الحركة الدستورية في إيران هو الاستبداد الديني. يقول الشيخ النائيني: «رفع الجهلة وطواغيت العصر وحاملو لواء الاستبداد الديني عقيرتهم ليعربوا عن تأييدهم للظلمة حتى النهاية، واعتبروا سلب صفة (يفعل ما يشاء، والحاكمية المطلقة، وامتلاك الرقاب، وعدم مسؤوليته عما يفعل) عن الجائرين عملاً يتنافى مع الإسلام والقرآن. وابتدعوا من وحي نزعتهم الاستبدادية، وبالتعاون مع الظلمة، مذهباً جديداً أسموه إسلام»[١].

ولم يكتف هؤلاء بمساندة الحاكم المستبدّ وتجهيزه بالشرعية اللازمة باستمرار، بل راحوا يلقون الشبهات بين أفراد الشعب، ويصورون لهم حرمة التحرّك الجديد ومنافاة الدستور مع الشريعة الإسلامية، أو أن الدستور يعني مصادرة الشريعة أو إلغاء دورها في الحكم[٢].

ولمّا كان المتصدّي لترويج هذه الشبهات هو الاستبداد الديني؛ لذلك كانت مهمّة إيقاظ الوعي مهمّة شاقّة وصعبة؛ لأنها تعني التشكيك بالدين (في نظر العامّة من الناس) من خلال التشكيك بفهم عالم الدِّين للدِّين نفسه. والناس لا تتعرَّف رأي الدين ـ عادة ـ إلا من خلال علماء الدين؛ لذا فإن الشرخ الكبير الذي حصل بين علماء الدّين خلال الحركة الدستورية هو من إفرازات هذه الإشكالية؛ وهي إشكالية التمييز بين الدين وفهم الدين الذي يقدّمه علماء الدين؛ لذا فإن المسألة بحاجة إلى درجة عالية من اليقظة والوعي حتى يمكن التعرّف على الخط الفاصل بينهما (اعرف الحقّ تعرف أهله)، والعكس ليس صحيحاً.

---

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢ وما بعدها.

من هذا المنطلق بادر الإمام الخميني (رض) ـ الذي عانى هو بدوره طويلاً من الاستبداد الديني ـ إلى إغلاق الباب بوجه الاستبداد الديني وقطع الطريق على كل شخص تسوِّل له نفسه الاستبداد بالحكم أو الرأي، لا سيما وأن نظام الحكم في الجمهورية الإسلامية في إيران ـ حالياً ـ يعتمد ولاية الفقيه مبدأ في الحكم، والفقيه نافذ السلطة في هذا البلد. وإنما يتأتى الاستبداد من فرض رأي الحاكم بالقوة والتعالي على القانون، والاستبداد يبدأ من حيث تنتهي سلطة القانون.

لذا سارع الإمام في غير مناسبة لتأكيد دور القانون في الدولة الإسلامية، وما هو موقف الحاكم الإسلامي من القانون (سواء كان نبياً أو إماماً أو فقيهاً أو شخصاً في المجتمع)، فقال: «الحكم في الإسلام يعني القانون. والقانون هو الحاكم وحده في المجتمع، وعندما منحت صلاحيات محدودة للرسول الأكرم ﷺ والولاة، فإنها صلاحيات من قبل الله، فكلّما أراد الرسول بيان أمر أو إبلاغ حكم، كان ذلك تطبيقاً للقانون الإلهي، ذلك القانون الذي لا بد من اتّباعه من غير استثناء»[1].

«حكومة الإسلام حكومة القانون، والحاكمية منحصرة بالله، والقانون هو أمر الله وحكمه.

القانون في الإسلام يحكم كلّ فرد... والجميع، ابتداء من الرسول الأكرم ﷺ إلى خلفائه وإلى الأفراد جميعاً، هم متّبعون للقانون ما بقي الدهر»[2].

«حتى النبي الأكرم لم يخالف القانون، والله يقول لنبيّه: إذا خالفتنا في قول قطعنا وتينك.

---

(١) الإمام الخميني وولاية الفقيه، ص ٥٧، نقلاً عن مجلّة التوحيد، العدد: ٩٧، ص ١١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الحكم هو القانون، لا حكومة لأحد سوى القانون الإلهي، لا حكومة لفرد من الأفراد، لا الفقيه ولا غير الفقيه. الجميع يعمل في ظل القانون وينفِّذه، والجميع يطبّق القانون، الفقيه وغير الفقيه»[1].

لذا نجد دستور الجمهورية الإسلامية قيّد جميع السلطات، بما في ذلك سلطة الفقيه، وجعل استمرار سلطته مرهوناً بكفاءته.

ولعلّ في سيرة الرسول ﷺ وسيرة الإمام علي عليه السلام ما يحطم كلّ تطلّع استبدادي يراود النفوس الضعيفة العاجزة عن التعايش مع الآخر، لشدّة تعاليها وغرورها. رغم أن سلطتيهما سلطة إلهية، وعلمهما لا يُدانى، لكن مع ذلك نجد الرسول ﷺ يشاور أصحابه في أخطر حدثين هما: معركة بدر ومعركة أحد، ويستجيب لرأي الصحابة في كليهما مع علمه بخطئهم في الثانية (أي الخروج من المدينة لمقاتلة قريش)، وقد خسر المعركة عسكرياً فعلاً.

والإمام علي عليه السلام يقول: «من استثقل الحقّ أن يقال له، أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن من فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني. فإنما أنا وأنتم عبيد مملوكون لربّ لا ربّ غيره...»[2].

إن منشأ الاستبداد الديني ليس هو الإسلام أو تعاليمه أو سيرة الرسول الأكرم ﷺ أو الأئمة عليهم السلام، وإنما سببه التطلّع لتحقيق مآرب دنيوية، وتكريس الدين لمصالح شخصية، أو نقص في الوعي، أو فهم مشوّه للدين.

(١) إسلام ناب، در كلام وبيان إمام خميني (بالفارسية)، ص ١١١.
(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٢١٦.

قــوى الاستبــداد

ذكـر الشَّيـخ النـائينـي، فـي خاتمـة كتابه آنف الذكر، مقصدين، خصّص الأوّل منهما لبيان قوى الاستبـداد، والثاني كرّسه لمعالجة تلك القوى. أمّا قوى الاستبداد فهي:

أ ـ الجهل بواجبات السلطان وحقوقه

فالجهل هو مأساة الإنسان وقصّة معاناته مع الطغاة، ولولا الجهل لما أشرك الإنسان الطواغيت في عبادة الله تعالى، ولما فقد حرّيته وفرّط بحقوقه»[١].

ولـولا الجهـل لما مرّت المؤامرات المتواصلة على الإنسان من أجـل اضطهـاده وقمعـه وصيرورته مسلوب الإرادة، مهضوم الحقوق، يسكن إلى الدعة، ويستأنس من الدين بالخرافة والأسطورة، ويعجز عن النهوض لاكتشاف إنسانيته وتأكيد ذاته في المجتمع.

ب ـ الاستبداد الديني

جـ ـ التزلُّف للسلطان

إن أعـوان الظَّلمـة أشدّ من الظَّلمة على الأمّة، ولولا بطانة السوء التي يلتفّ بها السلطان لما استطاع نفوذه أن يتغلغل داخل المجتمع، ولعـاش في عزلة تقضي على جميع مكوِّنات وجوده. وقد تحدّث الشيخ النائيني طويلاً عن التزلّف للسلطان[٢].

د ـ إلقاء الخلاف في صفوف الشعب

---

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

أكّد النائيني دور الفرقة في تحقيق أغراض الاستبداد، واستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [القصص/ ٤]. فلولا سياسة تقطيع الأوصال التي اتبعها فرعون لما علا في الأرض واستعبد قومه[1].

كما استشهد الشيخ بخطبة للإمام علي عليه السلام يحذّر المسلمين فيها من الوقوع في ما وقعت فيه الأمم السابقة، وهو التزلّف للظَّلمة...[2].

هـ ـ الإرهاب والاضطهاد

وهو سلاح الطغاة والمستبدّين طوال التاريخ.

و ـ النزعة الاستبدادية المتأصّلة في نفوس الطغاة

ز ـ الإمكانات المادية والعسكرية

ثم قدّم الشيخ النائيني، في المقصد الثاني، من المقدّمة، حلولاً للقضاء على تلك القوى وتجفيف منابعها.

ثالثاً: الدَّولة الدستورية

يعتقد الشيخ محمد حسين النائيني أن الدولة ضرورة إنسانية آمن بها جميع المسلمين وجميع العقلاء[3]. ويمكن حصر وظيفة الدَّولة ـ برأيه ـ في أصلين، هما:

١ ـ حفظ الأمن الداخلي، وحماية القانون، وتحديد الحقوق والواجبات، وتحقيق مصالح الشعب[4].

---

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ١١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧.

٢ ـ حماية الوطن من تدخّل الأجانب، وتهيئة القوّة اللازمة من معدّات وأجهزة عسكرية لحفظ الوطن أو الدفاع عن «بيضة الإسلام»، كما في لغة الشريعة[١].

وإنما جاءت الدولة منذ تأسيسها لهذا الغرض، وقد سارت الشريعة المطهّرة على ذلك بعد إكمال نواقصها وإضافة شروط وقيود جديدة[٢].

ثم إن الحكم نوعان:

أ ـ الاستيلاء والغلبة

وهنا يتعامل السلطان مع مملكته تعامل المالك مع أشيائه وممتلكاته، ويكون الفرد في ظلّه مستلب الإرادة والحرّية والكرامة، وقيمته في كونه عبداً لسيّده يفعل فيه ما يشاء، ولا يعلم أي شيء عما يدور حوله، وهذه السلطة «عبارة أخرى عن الربوبية والألوهية»[٣].

ب ـ الدولة الدستورية

تقتصر وظيفة الدولة، في هذا النوع، على أداء الواجبات العامّة ورعاية مصالح الشعب، والحاكم مقيّد بتلك الوظائف، وليس له الحقّ في تجاوز القانون أو مخالفة الدستور. وحينئذ لا مالكية له، ولا يفعل ما يشاء أو يحكم كما يريد.

وحقيقة هذا القسم «الولاية على إقامة الوظائف الراجعة إلى تنظيم المملكة وحفظها وليس حفظ المالكية..»[٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤) المصدر نفسه.

ثم إن الشعب هنا شريك السلطان ـ حسب رأي النائيني ـ في القضايا المالية ونسبتهم إلى السلطان واحدة، والمتصدّون أمناء على مصالح الشعب. ويسمى هذا النوع من السلطة بالسلطة المقيّدة، المحدودة، العادلة، المشروطة، المسؤولة والدستورية[1].

كما أن الشروط المفترضة في الحاكم الدستوري لا تلغي دور الأمّة في الحكم، بل إن دورها سيكون أقوى وأوسع من خلال تقديم الاستشارة اللازمة للسلطان ومراقبته ومحاسبته، إضافة إلى أن المعارضة في الدولة ستتمتّع بحرّية أوسع في إبداء الرأي والاعتراض على خطّة الحكومة[2].

النَّظريَّة السِّياسية

يمكن أن نشير إلى ملامح النَّظريَّة السِّياسيَّة، لدى الشيخ محمد حسين النائيني، بما يلي:

١ ـ إن حقيقة السلطة هي الولاية على النظام[3]، «وحقيقة السلطة، من وجهة نظر الإسلام، وربما جميع الشرائع والأديان، هي من باب الأمانة، وولاية أحد المشتركين في الحقوق العامّة، من دون أي مزية للشخص المتصدّي»[4].

والحكومة تقوم على أساس مشاركة الشعب، إضافة إلى قاعدة الولاية والأمانة، ومشورة العقلاء والأخذ برأي الأكثرية، واعتماد مبدأ مسؤولية الحاكم أمام الشعب[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٢ ـ اشتراط العصمة في الولي وفق «مذهبنا نحن الإمامية»[١]، وعليه فالأمور السياسية وشؤون الدولة والحكم هي من وظائف الإمام المعصوم عليه السلام.

٣ ـ الأمور السياسية في زمن الغيبة (أي غيبة الإمام المعصوم) من وظائف الفقيه، النائب العام للإمام المعصوم، وذلك أن هناك وظائف حسبية لا يرضى الشارع بإهمالها، «ونيابة الفقهاء في عصر الغيبة ثابتة فيها، وإن لم تثبت نيابتهم العامّة في جميع المناصب، ولما كنا نجزم بعدم رضا الشارع المقدّس باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام، بل ونجزم أن الحفاظ على البلدان الإسلامية والحفاظ على نظامها هي من الأمور الحسبية، لهذا فإن ثبوت نيابة الفقهاء والنوّاب العامين في إقامة الوظائف المذكورة في عصر الغيبة من ضروريات المذهب»[٢].

٤ ـ إذا تعذّر على الفقهاء إقامة الدولة في زمان الغيبة، يجب العمل وفق أصول ثلاثة، لعدم جواز إهمال أمر الدولة والحكم، «ويجب تحويل السلطة الجائرة من النوع الأوّل إلى النوع الثاني»[٣]؛ أي تحويل السلطة الجائرة إلى سلطة دستورية تحترم القوانين وتحفظ للشعب حقوقه ومقدّراته.

الأصل الأوّل: تدوين دستور يضمن ما للأمّة من حرّيات وحقوق، ويتكفّل بيان واجبات الحاكم ووظائفه، وتحديد ما يحقّ التدخّل فيه عن غيره[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤) المصدر نفسه.

الأصل الثاني: تشكيل مجلس شورى وطني «يتكوّن من عقلاء البلاد وعلمائهم، الحريصين على مصلحة الأمّة، العارفين بالحقوق الدولية العامّة، والخبراء بوظائف ومقتضيات سياسة العصر»[1].

وللمجلس حقّ الإشراف على عمل الدولة ومحاسبتها والتأكّد من التزامها بالقانون، والحؤول دون تجاوز الدستور، أو التفريط بالواجبات الملقاة عليها بموجبه.

وأعضاء المجلس يمثّلون الأمّة التي انتخبتهم؛ لذا فهم مسؤولون أمام «كل فرد من أفراد الأمّة»[2].

الأصل الثالث: يشتمل المجلس على عدد من المجتهدين، أو من ينوب عنهم، لإضفاء الشرعية على أعمال المجلس والقرارات الصادرة عنه[3].

وهذا الأصل يفترض وفقاً لمتبنّيات مذهب الإمامية، أمّا على المذاهب الأخرى فإن انتخاب أهل الحلّ والعقد كافٍ لتحقّق مشروعية المجلس النيابي[4].

ومن جهة أخرى فإن الهيئة ستقوم مقام العصمة وفقاً لمذهب مدرسة أهل البيت عليهم السلام وتقوم مقام العلم والملكة والتقوى على مذهب مدرسة أهل السنّة[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

مشروعيّة المجلس النيابي

بعد أن بيَّن الشيخ النائيني نظريته في الحكم، تصدَّى للردّ على الإشكالات المطروحة من قبل أنصار المستبدّة، الذين كانوا يرون حرمة تدوين الدستور لأنه بدعة ـ كما يقولون ـ تنافي القرآن والشريعة، ويقع في مقابل القرآن. والالتزام بالدستور بدعة أخرى، لعدم مشروعيته، ثم إن معاقبة من خالفه تعدّ بدعة ثالثة[١].

وهذه الشبهات أثارها أنصار المستبدّة، وعلى رأسهم الشيخ فضل الله النوري، وقد أثارت جدلاً واسعاً، وتسبّبت في بلبلة الأذهان والتشكيك في أصل شرعية الدستور والمجلس البرلماني، حتى انعكست على الأوساط العلمية في النجف الأشرف، غير أن الشيخ النائيني أجاب عليها من دون أن يشير إلى شخص بعينه[٢]، وأجاب إجابات علمية بعد أن سفَّه الشبهات، وأثبت عدم قدرتها على الثبات من الناحية العلمية، وقال: إن «حقيقة هذه المغالطات تشبه قصّة رفع المصاحف من قبل الشاميين، وقول الخوارج: لا حكم إلا لله، وربّما هي أكبر من كلا المغالطتين»[٣].

ثم أخذ الشيخ النائيني يردّ على تلك الشبهات واحدة تلو الأخرى، ويمكن إيجازها بما يأتي:

١ ـ من البديهيات الإسلامية حرمة إسناد شيء إلى الشارع بعنوانه تشريعاً، أو حرمة نسبة حكم ما إلى الشارع، أما غير ذلك «من اللازم،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢) تشيع ومشروطيت، مصدر سابق، ص ٢٧٨.

(٣) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ٧٤.

أو التزام، سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، فلا يعد بدعة أو تشريعاً»[1]، كتنظيم الإنسان لأوقاته وأعماله أو تقرير المجتمع قرارات تحفظ الأمن العام له، فلا يعدّ تشريعاً أو بدعة في الدين[2].

٢ ـ قد تجب بعض الأمور وجوباً بالعرض وليس بالذات، ويلزم الإتيان بها إذا تعلّق بها نذر أو عهد أو يمين، أو كانت مقدّمة لواجب[3].

وإذا اتّضح هذان الأمران، اتّضح وجوب تدوين الدستور، لعدم وجود من يدعي أن ما جاء به الدستور هو من عند الله تعالى، ولا يقصد به أن يكون شريعة في مقابل الشريعة الإسلامية، وإنما هو صيغ قانونية تكفل لنا عدم استبداد المتصدّين لإدارة الحكم في البلاد، وتحدّد الحقوق والواجبات، وتحفظ مصلحة الشعب.

ثم أنحى باللائمة على من يروّج لهذه الشبهات ويقول: «هل أن الأمور قد اختلطت عليهم، فلا يفرقون بين حقيقة التشريع والبدعة؟»[4].

ثم لماذا لم يعترض هؤلاء على القوانين العسكرية الموضوعة بإيحاء من الروس، وقد طُبِّقت لضرب أحلام الشعب وتحطيم سعادته؟[5].

٣ ـ قالوا بعدم جواز تدخّل الأمّة في أمر السياسة والحكم الذي هو شأن من شؤون الإمام المعصوم عليه السلام.

فأجاب الشيخ النائيني بأن العصر ليس عصر المعصوم عليه السلام، وما

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ٧٤.

يبغيه ممثّلو الشعب هو «الوقوف بوجه الغاصبين والحدّ من صلاحياتهم واختياراتهم»[1].

٤ ـ إن إدارة شؤون الأمّة من الأمور الحسبية وتدخل في باب الولاية، وهي من شؤون نوّاب المعصوم عليه السلام والمجتهدين العدول، وليست من شأن عامّة الناس، فانتخاب أعضاء المجلس النيابي يعدّ عبثاً وعملاً غير صحيح، وينتج عنه تصدّي من لا يحقّ له التصدّي، فيكون تصدّيه اغتصاباً لهذا المقام[2].

وفي معرض جوابه ذكر الشيخ النائيني عدّة أمور:

أ ـ لا يلزم في التصدّي للأمور الحسبية وجود المجتهد، بل يكفي إذنه في ذلك.

ب ـ عدم تمكّن المجتهدين من إقامة الأمور الحسبية لا يسقطها، بل تنتقل إلى عدول المؤمنين، ثم إلى عامّة الناس إلى أن تصل إلى فسّاق المسلمين، وهو من الأمور المجمع عليها من قبل فقهاء الإمامية.

جـ ـ لجميع الشعب حقّ الإشراف والمحاسبة والمشاركة في أعمال البلاد، لأنه مكلّف بدفع الضرائب والحقوق المالية.

د ـ مقتضى مبدأ الشورى مشاركة الأمّة في الحكم.

هـ ـ تشارك الأمّة في الحكم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

و ـ يجب علينا العمل بالصيغة الدستورية في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، باعتبارها أفضل صيغة قادرة على أداء الوظيفة المنوطة به، بعيداً عن الاستبداد والتسلّط والاضطهاد.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

ولـو قـام الفقهاء بتعيين هيئة مشرفة على أعمال الحكومة بدلاً من الدستور والمجلس النيابي، فإن السلطات الحاكمة ستجهض المشروع وتقضي عليه من خلال ممارساتها التعسّفية ضدّ لجنة الإشراف[1]. أما لو كانت المشاركة عامّة من قبل الشعب فسوف يتعذّر على الدولة القيام بأي عمل تعسّفي ضدّه.

٥ ـ إن مصطلح الوكالة الشرعية لا ينطبق على الهيئة المشرفة، فلا تصحّ وكالتهم عن الأمّة في الإشراف والرقابة.

غير أن الشيخ النائيني أثبت بالأدلّة الكافية أن الوكالة تعني مطلق التسليم والإيكال. ثم أضاف: لمّا ثبت وجوب تعيين هيئة للإشراف والمراقبة، فإن البحث في انطباق مصطلح الوكالة عليها أم لا، لا يعدو كونه بحثاً لفظياً، لا طائل منه[2].

٦ ـ عدم شرعية الأخذ برأي الأكثرية، وإن هذا الأمر بدعة.

أجاب الشيخ النائيني: تقدّم أن هذا ليس بدعة. كما أن أدلّة الشـورى تقضي الأخذ بآراء الأكثرية وبأقوى المرجحات، ثم إن الأخذ بما أجمع عليه أكثر العقلاء أرجح من الأخذ بالشاذ، كما هو المستفاد من عموم التعليل في رواية (مقبولة) عمر بن حنظلة[3].

وقد دلّت سيرة الرسول ﷺ على الأخذ برأي الأكثرية في غزوة أحـد مـع خطـأ الصحـابـة، وفـي غـزوة الأحـزاب، كمـا أخـذ الإمام

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨ و٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩ و٨٠.

(٣) الصدوق، محمد بن الحسين، من لا يحضره الفقيه، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ج٣، ص ٩، الحديث: ٣٢٣٣.

علي عليه السلام برأي الأكثرية في عملية التحكيم. وقد أكّد الإمام في خطبته أنه اتّبع فيه رأي الأكثرية[١].

بعد هذا نجد الشيخ النائيني يعتصر ألماً من شدة ممارسات الاستبداد الديني وتزويره للحقائق ودعمه للاستبداد السياسي، فيقول: إنّ هذا النمط من أساليب التزوير والخداع يعجز عن الإتيان به دهاة العرب.

وبعد أن خابت ظنون كلا الشعبتين الاستبداديتين؛ السياسية والدينية، في تحقيق أهدافها، أقدم أنصارهما على هدر دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، وأحيوا بذلك سيرة جنكيزخان[٢].

شروط أعضاء المجلس النيابي ووظائفهم

يضع الشيخ النائيني شروطاً ثلاثة لعضوية المجلس النيابي لكي يتحقّق الهدف من وجود المجلس؛ أي الحدّ من الظاهرة الاستبدادية، وحماية حقوق الأمّة، وذلك عبر المراقبة والمحاسبة والإشراف المباشر على عمل الدولة والمشاركة في سنّ القوانين بعد التأكّد من عدم مخالفتها للشريعة الإسلامية. أما الشروط فهي:

أ ـ الخبرة السياسية الكافية، بما في ذلك السياسة الخارجية، إضافة إلى الإحاطة بمقتضيات العصر.

وإذا أضفنا إلى ذلك فقاهة المجتهدين المنتخبين تتكامل الرؤية العلمية في مجال الإدارة السياسية للأمة[٣].

---

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص ٨٠ ـ ٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤ و٨٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

ب ـ النزاهة من البخل والجبن والحرص وحبّ الدنيا والطمع، لكي لا يتحوّل الاستبداد الشخصي إلى استبداد جماعي[1].

جـ ـ الحرص على مصلحة الدين والوطن والدولة والأمّة وأعراض الشعب وأمواله[2].

ثم أكّد الشيخ النائيني مساواة غير المسلم بالمسلمين في الانتخابات؛ لاشتراكه معهم في دفع الضرائب من جهة، ولكي يتحقّق الشمول في الانتخابات من جهة أخرى[3].

في نهاية المطاف شدّد الشيخ النائيني على إحكام السيطرة في قبول المرشحين، ودعا القائمين على أمر الانتخابات إلى تجنّب المحسوبية والمنسوبية. ورأى أنَّ على الجميع أن يعي الانتخابات وأهدافها وما هي شروط المرشّح الصالح للانتخاب[4].

أما وظائف أعضاء المجلس النيابي فيجملها النائيني بما يأتي:

أ ـ ضبط الموارد المالية للدولة وتنظيمها، والإشراف على موارد صرفها، خشية أن تكون فريسة الطواغيت، ومأرب مصالحهم الشخصية.

فحفظ النظام وحماية بيضة الإسلام يتوقّف على وفرة الموارد المالية للدولة؛ لذا يجب الاعتناء بها بشكل متميّز، وقطع أيدي المتلاعبين من النيل منها، «فالنَّاهبون للثروات من المعمَّمين

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٠.

والمتطربشين لم يكتفوا بالقدر المحدّد لهم، لأنهم اعتادوا على النهب والتطاول على اقتصاد البلاد»[1].

كما حثّ جميع أفراد الشعب على أداء الفرائض المالية لتوفير المال اللازم لكي تؤدّي الدولة وظائفها بشكل صحيح ومتوازن[2].

ب ـ الإشراف على وضع القوانين والتأكّد من مطابقتها للشريعة الإسلامية[3].

جـ ـ تحديد الوظائف العامّة لسلطات الدولة بشكل يسمح لها بأداء أعمالها بشكل صحيح.

ويظهر من الشيخ النائيني إيمانه بانفصال السلطات الثلاث إحداها عن الأخرى (السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية).

مبادئ الحكم

وضع الشيخ محمد حسين النائيني ثلاثة مبادئ للحكم، نشير إليها بإيجاز، وهي:

١ ـ الحرّية

تحدّث الشيخ طويلاً عن الحرّية في الإسلام، ورأى أنها «من أعظم المواهب الإلهية على هذا الإنسان، وكان اغتصابها من بدع بني العاص، الشجرة الملعونة، وكان أهمّ هدف للأنبياء هو استنقاذ الحرّية من الغاصبين»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٤ و٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ١٠٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

وقد عرّف الحرّية بأنها «تعني تحرير الأمّة من ربقة الجائرين»[1]. وحقيقة استبداد الدول الغاصبة هي: «اغتصاب الحرية. وأما الدستورية فتعني استرداد الحرّية من الغاصبين»[2].

وعـدَّ الاستفهـام والاعتراض والنقد والتعبير عن الرأي جزءاً من حـريـة الشعب. وعلى السلطات أن توفّر الحرّية والأمن اللازمين لكي يعبّر الشعب عن مشاعره وآرائه بالدولة. وينبغي أن يكون الفرد فاعلاً في المجتمع من خلال حرّية النقد وحرّية الرأي، من دون أن تمس كرامته أو يعرّض للاضطهاد من قبل السلطات[3].

فالشيـخ النائينـي يـربـط بيـن الاستبداد والحرّية ويعدّهما طرفي نقيض، فالحرّية لا تجتمع مع الاستبداد، والعكس صحيح؛ لهذا يسعى المستبـدّ دائمـاً إلى قمع الشعب ومصادرة حرّيته لحماية مملكته. ولمّا أصرّ الشعب إبان الحركة الدستورية على تحقيق الحرّية وإرساء دعائم السلطة الدستورية استنجد المستبدّ السياسي بمن يساعده على تشويه مبدأ الحرّية وإظهارها بمظهر غير إسلامي، فأثار حماة المستبدّ شبهات واهية ترتدي رداء الدين فضلّلت شريحة من المجتمع.

ومن جملـة الشبهـات المثـارة على الحرّية أنها تفضي إلى تلوّث المناخ الإسلامـي بالكفر والإلحاد، من خلال تعبير غير المسلمين، أو الملاحدة، عن آرائهم وأفكارهم.

أو أن الحـرّيـة ستساعـد على إشاعة المنكرات؛ لحرّية الفرد في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦ و٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

ممارسة العمل الذي يرغب فيه. كما جعلوا من لوازم الحرّية تحدّي القيم الإسلامية، وخروج النساء المسلمات سافرات، باعتبار ذلك حقّاً من حقوقهنّ.

ثم ضرب المستبدّون على وتر حسّاس، وقالوا: إنّ الحرّية تعني الاختلاف والتنازع ومن ثمّ تشتّت الأمّة وانقسامها.

وفي آخر محاولة لهم، ألصق المستبدّون الحرّية بالمسيحية، وقالوا: إن الحرّية نزعة مسيحية منشأها الديانة المسيحية، فهي غريبة عن الإسلام ومبادئه، التي تكرّس الاستبداد وتبغض الحرّية[١].

غير أن الشيخ النائيني، وهو يعي محاولات المستبدّين في تشويه «أسمى هبة إلهية»؛ وهي الحرّية، لم ينحنِ لتلك التخرصات، بل راح يردّها بلباقة علمية واعية. ثم أجاب على الشبهات الآنفة، فرأى أنّ المظاهر اللاإسلامية في الدول الغربية ناشئة عن عدم تحريم هذه الدول لتلك الممارسات وأنها غير محرّمة في دياناتهم المحرّفة، لا لأنهم استبداديّون أو دستوريون، فهذه مغالطة أريد بها تضليل الشعوب المسلمة[٢]، كما أن التعدّدية هي الأخرى ناتجة عن اختلاف الرؤى وليس لها علاقة بالدستورية أو الاستبدادية[٣].

ثم أكّد الشيخ النائيني أن الحرّية والتحرّر من عبودية الاستبداد مسألة إنسانية قبل أن تكون دينية، وقد ناضلت الشعوب منذ القدم لاسترجاع حرّيتها، ثم جاء الأنبياء والمرسلون لاستنقاذ الناس من أسر الطغاة. ولم تقاتل الشعوب من أجل الخروج عن عبادة الله تعالى أو

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧، ٦٤ ـ ٦٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٣.

التنكّر لوحدانيته لكي يثير المغرضون شبهاتهم في وجه الحرّية، وإنما ينشد المستضعفون في الأرض الخلاص من نير عبودية الطواغيت والظلمة؛ فحربهم كانت ضدّ الظلمة وليس ضدّ الله تعالى أو ضدّ الدين.

والشعوب المسيحية من الشعوب التي استهوتها الحرّية، فعانت صراعاً مريراً مع الاستبداد بجميع أنواعه، واستطاعت أخيراً أن تحقّق حرّيتها.

ثم أشار الشيخ إلى أن جميع الشعوب تعي هذه الحقيقة، غير أن بعضها نجح في نيل هدفه وبعضها الآخر فشل، لا لأنه لا ينشد الحرّية أو لا يعي قيمتها الحضارية، وإنما قساوة الظروف حالت دون ذلك. وضرب لذلك مثالاً بالشعوب الروسية والأوربية، وقال: إن كلا الشعبين «الأوروبي والروسي» مسيحي الديانة، وكلاهما ناضل على طريق الحرّية، لكن الشعب الروسي واجهته قساوة الحكومة الجائرة آنذاك، الأمر الذي تسبّب في استعباده وذلّه، أمّا ظروف الدول الأوروبية فهي ظروف أخرى استطاعت الشعوب أن تتجاوز تحدّياتها لتصل إلى الهدف الأسمى.

ثم يقول: إن عبدة الظلمة يعدّون التحرّر من عبودية الظلمة مروقاً عن الدين، واعتبروا الدستور ديناً ومذهباً جديداً، وسعوا إلى تعميق روح الذلّة في نفوس الشعوب لكي يمارس المستبدّ سلطانه عليهم، كلّ ذلك في مقابل القرب من السلطان ونيل جوائز الطواغيت، ولو على حساب مصلحة الشعوب المضطهدة[1].

٢ ـ المساواة

المساواة هي المبدأ الثاني، من مبادئ الحكم لدى الشيخ النائيني، وهي من أشرف المبادئ والقوانين التي تنادي بها السياسة الإسلامية.

---

(١) المصدر نفسه.

وهـي لا تعـدو عنده تطبيق الأحكام والقوانين على جميع الأفراد بالسوية. والدستـور، بما أنه يشتمل على مجموعة قوانين جاءت لبيان أحكام خاصّة أو عامّة، يحقّق المساواة، فالشعب أمام الدستور بالسوية[1].

غير أن الاستبداديين حاولوا تشويه مفهوم المساواة من خلال إلقاء شبهات مفادها أن المساواة تفضي إلى مساواة المسلمين مع أهل الذمّة في الأحكام الشرعية (كالميراث والنكاح والقصاص)، كما تفضي إلى مساواة المكلّفين بغيرهم، ومساواة العقلاء بالمجانين وهكذا[2].

غير أن الشيخ أكّد أن هذه الشبهات بعيدة عن مسألة الاستبدادية والدستورية، وبعيدة عن مفهوم المساواة أيضاً، فالإسلام يراعي الفوارق المذكورة، ويعدّها أساساً لاختلاف الأحكام، وهي من الضروريات التي آمن بها الدين كما آمنت بها جميع شعوب العالم. أمّا حقيقة المساواة ـ كما مرّ ـ فهي إلغاء الامتيازات والفوارق عند تطبيق الأحكام والقوانين، فجميع المشمولين بهذا الحكم المحدّد سواسية في تطبيقه وفي تحمّل التبعات المترتّبة على عدم تنفيذه، ولا تعني المساواة إدخال غير المشمولين بهذا القانون في أحكامه، كما يقول المستبدّون[3]. فالمساواة تريد أن تقضي على الامتيازات الممنوحة لبعض أفراد الشعب محسوبية ومنسوبية، تلك الفوارق اللاإنسانية التي منحتهم أولوية مزوّرة في الحقوق والواجبات، فخلقت فجوة عميقة بين أفراد الأمّة الواحدة، ولّدت حساسية مفرطة إزاء الفوارق المفتعلة.

يقول الشيخ النائيني: إن يقظة الغيورين من المسلمين تهدف إلى

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

تحرير الرقاب من استرقاق الجائرين وتحقيق المساواة مع الحاكم، ومشاركته في خيرات البلاد وقدراته، غير أن شعبة الاستبداد الديني الخبيثة رأت من الواجب عليها، باسم الدين، الاحتفاظ بشجرة الاستبداد الخبيثة، مخالفين بذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَلْبِسُوا الحقَّ بالباطلِ وَتَكْتُمُوا الحقَّ وَأَنْتُم تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة/ ٤٢]. وصاروا من الذين نبذوا كَلام الله وراء ظهورهم[١].

وأضاف: إن سعادة الأمّة تتوقّف على هذين الأصلين: الحرّية والمساواة؛ لهذا قاومتهما شعبة الاستبداد الديني بقوة.

ولو افترضنا أن الشعب أعمى وأصمّ وجاهل بمقتضيات الدين وضرورات المذهب، وغافل عن المطالبة بحقوقه وتحرّره من الرقية الملعونة ومساواته مع الغاصبين، وذاهل عن معنى حياته، قانع بأن يكون مسخراً لرفاهية الطفيليين من المعمّمين والمتطربشين، ومهما بلغ به الجهل عن إدراك علاقة ذلك بالاستبداد والشوروية، لكنه يفهم جيّداً أنّ هدف المسيرة البطولية للعقلاء والعلماء الغيورين على الوطن هو استنقاذ الحرّية والمساواة[٢].

إن رواية الاحتجاج المتقدّمة تصف علماء السوء ولصوص الدين ومضلي ضعفاء المسلمين من شعبة الاستبداد الديني بأنهم «أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين»[٣].

ثم تصدّى الشيخ النائيني لبيان أقسام المساواة، لكنه أقدم على استدعاء أمثلة تاريخية بدلاً من تعريفها لفظياً لتكون أكثر دلالة على

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٩ و٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

المعنى المطلوب؛ لأنّ تلك الأمثلة تمتلك زخماً كبيراً من الشرعية الدينية. أمّا الأقسام فهي:

أ ـ المساواة في الحقوق

نستفيد ذلك من قصّة زينب بنت الرسول حينما أرسلت حليّها وزينتها التي ورثتها من أمها خديجة عليها السلام لتفك بها أسر زوجها ابن العاص من يد المسلمين، حتى بكى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، عندما رأى حلي خديجة، فعمد المسلمون إلى إسقاط حقوقهم، فانظر ـ كما يقول الشيخ ـ دقّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الأمر.

ب ـ المساواة في الأحكام

وتتّضح من مساواة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين عمّه العباس وابن عمّه عقيل من جهة، وبين أسرى قريش من جهة أخرى حتى في شدّ الوثاق، رغم كونهما مجبورين على الخروج للحرب.

جـ ـ المساواة في القصاص والعقوبات

وذلك عندما كشف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن كتفه ليقتصّ منه سوادة (أحد الصحابة)، والرسول صلى الله عليه وآله وسلم في آخر حياته، وقد اشتدّ به المرض، طلب، وهو في تلك الحالة، إحضار سوطه وعصاه ليقتصّ منه سوادة الذي ادّعى أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن يضرب ناقته في إحدى أسفاره فوقعت العصا على كتف سوادة، غير أن الأخير اكتفى بتقبيل كتف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانصرف.

كما صرّح الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أمام الأشهاد من أجل إرساء هذا المبدأ العظيم: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها».

وقد رفض الإمام علي عليه السلام اقتراحاً بتفضيل بعض الصحابة على

بعضهم اقتداء بمن سبقه من الخلفاء، فجرَّ عليه تطبيق هذا المبدأ فتناً طاحنة. كما أن قصّة الحديدة المحماة التي كوى بها يد أخيه عقيل، لأنه طلب صاعاً من الطعام فوق عطائه، معروفة.

ثم إن عتابه لولده الحسين عليه السلام عندما طلب منه مدّاً من العسل ليطعم به ضيوفه، وموقفه من ابنته لمّا أرادت أن تستعير عقد لؤلؤ كان في بيت المال، عارية مضمونة مردودة بعد ثلاثة أيام، هي الأخرى أمثلة حية من سيرة الإمام علي عليه السلام [١]، في تطبيق مبدأ المساواة الذي حاد عنه المسلمون وأجمعوا جهدهم لتطبيق مبادئ أخرى ولّدت لنا مجتمعاً طبقياً لا ينتمي إلى سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وسيرة الإمام علي عليه السلام، حتى أصبحت إحدى وظائف المصلحين في العصر الحديث هي إعادة قراءة المفاهيم السائدة قراءة جديدة تعود بها إلى أصولها الإسلامية، وتسعى إلى تقريب الفوارق الناشئة عن المفاهيم الحالية. واعتبر الشيخ النائيني أن جزءاً من مهمّة الثوّار هو العودة إلى عصر الإسلام لكي يعيش المجتمع شيئاً من حياة سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تلك الحياة القرآنية التي اكتشف فيها الإنسان نفسه وأكّد خلالها ذاته وشخصيته، فشعر بإنسانيته بعد أن كان مضطهداً في ظل المفاهيم الجاهلية التي سادت الشعوب قبل الإسلام، ثم عادت ثانية بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء.

٣ ـ الشُّـــورى

عدَّ الشيخ النائيني الشورى أحد أهم مبادئ الحكم في الإسلام، وإحدى الوسائل الفاعلة في مكافحة الاستبداد وردّ كيد المستبدّين. وحقيقة الحكومة الدستورية هي الحكومة التي تعتمد الشورى في صياغة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

قـوانينهـا مـن غيـر الأحكـام الشرعية وتطبيق مبدأ الشورى في الحكم، وتسدّ جميع المنافذ التي تسرب النزعة الاستبدادية.

وتأتي ضرورة الشـورى، في الوقت الحاضر، من خلو المجتمع من الحـاكـم المعصـوم أو الإنسان الكامل، فلا موجب لأن نتنازل عن مبدأ الشـورى في الحكم[1]. وإن كان الإنسان الكامل، وهو شخص الرسول ﷺ، هو الآخر قد نوشد بالشورى. هذا أولاً.

وثانياً: إن السلطة في الإسلام تعتمد مساهمة جميع أفراد الشعب في الحكم، (وهذا أصل مسلم كما نوّهنا بذلك)؛ لذا فالدولة الإسلامية تكرّس مبدأ الشورى والتشاور مع عقلاء الأمّة وخبرائها.

ثم إن الشورى منطلق إسلامي، نادى بها القرآن الكريم في آيتين من آياته، إضافة إلى الآيات التي ذكرت تشاور الملوك مع مستشاريهم، مـن دون أن يـذمّ القـرآن تـلك الممـارسات الحضارية. ورفض الشيخ النائيني أن تكون الشورى مختصّة ببطانة الحاكم، بل تعني الشورى قرآنياً مشاورة الأمّة، قال تعـالـى: ﴿وَشَـاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]؛ فالآية تدلّ دلالـة واضحـة على المعنى، وهي «تخَاطب الرسول ﷺ، العقل الكل ومعدن الصحّة، وتأمره بالتشاور»[2].

ورغـم أن الضميـر يعـود إلـى جميـع أفراد الأمّة من المهاجرين والأنصار، لإفـادته العموم، غير أن قرينة الحكم تقضي اختصاص الآية بالعقلاء وأصحاب الحلّ والعقد[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

كما أن المراد من الآية خصوص الشؤون السياسية دون الأحكام الإلهية؛ لأنها خارج دائرة التشاور[1]، فمقتضى الآية المباركة أن يطرح الحاكم الإسلامي الشؤون السياسية والشؤون العامّة للبلاد على بساط البحث والتشاور قبل اتّخاذ أي قرار بشأنها.

ثم إن مفاد الآية الأخرى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى/٣٨] [2]، يؤكّد ما تقدّم من أهمّية الشورى ومواردها.

ولم يترك الإسلام الشورى مبدأ نظرياً تحاصره كثرة التأويلات واختلاف الرؤى، بل أكّده بسيرة الرسول ﷺ التي تشي بأهمّية المبدأ وضرورته، فلم يستثن منها نفسه ﷺ؛ لذا كان يردّد كثيراً: «أشيروا عليَّ أصحابي»[3].

ففي معركة أحد كان الرسول ﷺ يرى البقاء في المدينة، غير أن رأي الأكثرية كان مع الخروج، فخرج الرسول ﷺ نزولاً على ذلك، ونتائج المعركة أكّدت صحّة قول الرسول ﷺ [4].

وقد حافظ الخلفاء، بعد الرسول ﷺ، على مبدأ التشاور، وكانوا لا يتّخذون أمراً إلا بالتشاور في ما بينهم؛ لذلك حقّقوا انتصارات باهرة[5].

وفي معركة صفّين عدّد الإمام عليه السلام حقوق الوالي على الرعية وحقوق الرعية على الوالي، فقال: «فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة،

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.

ولا تتحفّظوا مني بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقّ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفس، فإنه من استثقل الحقّ أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل».

ويضيف النائيني: إن مبدأ الشورى مبدأ إسلامي، «وهذه بضاعتنا ردّت إلينا»، بعد أن استفاد الآخرون منها فنالوا درجات عالية من الرقي، فعلينا أن نراجع هذه السيرة الحسنة بعد أن نتجاوز عوائقنا النفسية لنكتشف أهداف القرآن وسيرة الرسول ﷺ من وراء إرساء مبدأ الشورى، ولنراجع أنفسنا، ونسأل: «هل اهتمام الرسول ﷺ بالشورى، لكي لا يقع في الخطأ، وهو على ما هو عليه من الدرجة الرفيعة والعصمة، أم أراد أن يضع حداً للتجاوزات العمدية ويقيم السعادة»[1].

ويأسف الشيخ النائيني لـ «أن عبدة الظلمة ورافعي لواء الاستبداد الديني بمنأى عن الكتاب والسنّة وأحكام الشريعة وسيرة الرسول والأئمّة، فبدلاً من أن تكون الشّورى شعارنا الذي يجب أن نرفعه... اعتبرناها مخالفة للإسلام، وكأننا لم نقرأ تلك الآية الواضحة الدلالة.. أو لأنها تخالف أهواءنا وتصطدم مع نزعتنا الاستبدادية والاستعبادية تركناها وراء ظهورنا[2].

النّائيني والمستبدُّ العادل

يلتقي الشيخ محمد حسين النائيني بالسيِّد جمال الدين، المعروف بالأفغاني، في التنظير لمفهوم المستبدّ العادل، فالشيخ النائيني لم يدع

(١) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

إلى انتخابات عامّة يتمّ من خلالها انتخاب رئيس الدولة، وإنما دعا إلى انتخاب مجلس برلماني ينهض بمهمّة صياغة دستور يحدّ من سلطة المستبدّ، ويخلق منه مستبدّاً عادلاً يعمل بمبادئ الحكم الثلاثة: «الحرّية، المساواة، الشورى».

وهكذا فعل السيِّد جمال الدين من قبل، فهو يقول، في «العروة الوثقى»، يردّ على القائلين إن طريق الشرق إلى القوة يتمثَّل في نشر المعارف بين جميع الأفراد، وإنه «متى عمّت المعارف كملت الأخلاق واتّحدت الكلمة، واجتمعت القوة»، ويردّ ردّاً على هؤلاء جاء فيه: «وما أبعد ما يظنون، فإن هذا العمل العظيم، إنما يقوم به سلطان قوي قاهر يحمل الأمّة على ما تكره أزماناً، حتى تذوق لذّته وتجني ثماره..»، وكذلك يقول في كتاب «الخاطرات»: «لا تحيا مصر، ولا يحيا الشرق بدوله، وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكلٍّ منهم، رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير التفرُّد بالقوّة والسلطان»[1].

بينما تجد الإمام الخميني قد سدَّ جميع منافذ الاستبداد، وعمل بمبدأ الانتخاب لعضوية المجلس النيابي ورئاسة الجمهورية ومجلس خبراء القيادة المكلّف بتشخيص الولي الفقيه المناسب للحكم[2]. فلم يعتمد مبدأ المستبدّ العادل في الحكم، إضافة إلى تأكيد الدستور على مبادئ الحكم الأخرى.

---

(١) العروة الوثقى، ص ٦٦، نقلاً عن كتاب الطاغية، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٢) راجع مواد دستور الجمهورية الإسلامية.

الفصل الثالث

نظرية ولاية الفقيه

نظريّات الدّولة الإسلاميّة الحديثة

أ. علي المؤمن

إستغرقت مسيرة الفقه السِّياسي الإسلامي زمناً طويلاً، وشهدت تحوُّلات كثيرة لتصل إلى مرحلة تدوين فقه الدَّولة الإسلامية الحديثة. ويمكن إجمال المراحل التي مرَّت بها المدرستان الرئيستان[1] في الواقع الإسلامي، بما يأتي:

١ ـ مدرسة الخلافة

تمثّلت المرحلة الأولى، من مراحل هذه المدرسة، في الكتابات التي ظهرت في العهد الأموي، ومعظمها عبارة عن أحاديث وروايات هدفها تسويغ الحكم وممارساته وإضفاء الشَّرعية عليه من جهة، والتشكيك بالمدرسة المنافسة (الإمامة) من جهة أخرى. ثم ظهرت المؤلَّفات الأساسية في العهد العباسي، ومعها بدأت المرحلة الثَّانية التي استمرَّت حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، حينها دخل الفقه السياسي لمدرسة الخلافة مرحلته الثالثة من خلال النتاجات الجديدة للمفكِّرين والفقهاء الإصلاحيين، وظل يعيش هذه المرحلة حتى الثلاثينات من القرن العشرين؛ حيث بدأت المرحلة الرابعة التي لا تزال

---

(١) حول طبيعة التسمية وخلفياتها الفكرية والسياسية والتاريخية، انظر: للكاتب نفسه، مسار الفقه السياسي الإسلامي حتى تدوين فقه الدولة الإسلامية الحديثة، مجلة التوحيد، العدد ٩٩، ربيع ١٩٩٩، ص ٣٧ ـ ٤٥.

قائمة، وفيها ظهرت مؤلَّفات وبحوث مهمَّة استوعبت جميع جوانب فقه الدَّولة الإسلامية ونظمها.

٢ ـ مدرسة الإمامة

تمثَّلت مرحلتها الأولى في الكتابات التي عمَّقت مبدأ الإمامة وخصائصها من منظور العقيدة، ثم اتسعت لتشتمل على الجانب الفقهي أيضاً. وقد استوعبت هذه المرحلة زمنياً عصر الأئمة الاثني عشر، واستمرت حتى ظهور حركة الاجتهاد ومعها المدوَّنات الفقهية، فكانت المرحلة الثانية التي تبلورت خلال القرن الثالث الهجري، وامتدَّت إلى عصر الدَّولة الصَّفويَّة، حينها بدأت المرحلة الثالثة التي مثَّلت نقلة في المسار التاريخي للفقه السياسي الإمامي. أمَّا المرحلة الرابعة فقد بدأت في القرن الثالث عشر الهجري مع ظهور بعض الكتابات الفقهية السياسية المهمة. وبظهور بحوث الإمام الخميني، في أواخر الستينات من القرن الميلادي العشرين، انتهت المرحلة الرابعة، فكانت بحوث الإمام تمثل مرحلة بذاتها، وهي المرحلة الخامسة، ثم بدأت المرحلة السادسة مع نشأة الدولة الإسلامية في إيران.

وشهدت المرحلة الأخيرة ثورة بحثية كبرى في الفقه السياسي لمدرسة الإمامة، بلغت المؤلَّفات والدِّراسات في هذا المضمار أرقاماً قياسية كمّاً ونوعاً، فمجموع ما صدر خلال السنوات العشر الأولى من عمر الجمهورية الإسلامية الإيرانية (١٩٧٩ ـ ١٩٨٨م) كان أكثر بكثير ممَّا كتب خلال ألف عام سبقتها[١]. والأهم من ذلك هو المستوى

---

(١) وضع الباحث عبد الجبار الرفاعي موسوعة من عشرة مجلدات تحت عنوان «مصادر النظام الإسلامي»، وخص المجلد الثامن منها بمصادر الإمامة والسياسة، وعند النظر=

النوعي لهذه المؤلَّفات، إذ استوعبت جميع موضوعات فقه الدَّولة الإسلامية الحديثة ونظمها، وهي موضوعات لم يكن معظمها قد طرح على طاولة البحث الفقهي، أو أنَّه طرح بصور افتراضية مقتضبة. هذا المستوى من الشمولية والوضوح والعمق لم يكن يخطر على بال أحد قبل تأسيس الدَّولة الإسلامية الحديثة، وهو ثمار جهود استثنائية قادها الفقهاء والأكاديميون الإسلاميون في الحوزات الدينية والجامعات في غير بلد إسلامي، ولا سيما في إيران والعراق ولبنان[١].

وقد أخذ مبدأ ولاية الفقيه حقَّه من التنظير الاستدلالي المعمَّق، حتى في أدق تفاصيله، التي تستوعبها عناوين: شرعية ولاية الفقيه، حاكمية الفقيه ومساحتها، موقع الولي الفقيه في النظام السياسي الإسلامي، صلاحيات الولي الفقيه، موقع الشورى في إطار حاكمية الفقيه، علاقة الفقيه الحاكم بغيره من الفقهاء، علاقة الفقيه الحاكم بالمسلمين خارج الحدود الجغرافية للدولة الإسلامية، نصب الفقيه ومراقبته وعزله وغير ذلك من قضايا ومسائل.

أمّا على مستوى نظم الدولة الإسلامية، فإنها قامت على أساس النظريات والتشريعات الفقهية التي صاغها الفقهاء والحقوقيون والمتخصِّصون في إطار مجالس تخصُّصيَّة ـ غالباً ـ وهي تمثل ثمرة الرؤية الفقهية الشمولية للإمام الخميني ومفهومه الواقعي للاجتهاد. وقد تمثَّلت هذه النظم جميع تفاصيل النظرية والتطبيق، واستوعبت حركة الدولة والمجتمع والسلطة على مختلف المسارات الاجتماعية والثقافية

= في هذه المصادر، وتحديداً الخاصة بمدرسة أهل البيت، سنجد أن معظمها صدر بعد تأسيس الدولة الإسلامية في إيران.

(١) مسار الفقه السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص ٥٩ ـ ٦١.

والحقوقية والسياسية والإدارية والاقتصادية والعسكرية وغيرها. إلاّ أن النظام السياسي للدولة سبق النظم الأخرى في النضج والتبلور، وفي زمن قياسي لا يتجاوز السنتين، في حين واجهت الجمهورية الإسلامية صعوبات وإشكاليات كثيرة على مستوى النظم الأخرى، فظلت لسنوات عديدة، ولا تزال، تعيش مرحلة الاكتشاف وإعادة الاكتشاف والتأهيل والأسلمة. لأنها، في الحقيقة، لم ترث فقهاً يسد جزءاً من حاجاتها الجديدة[1].

وفي مرحلة تدوين فقه الدولة الإسلامية الحديثة، برزت عدة نظريات وأطروحات فقهيَّة في موضوع الدولة الإسلامية، وهي تنقسم إلى اتجاهين رئيسيَّين:

الأوَّل: لا يؤمن بقيام دولة إسلامية شرعية في عصر الغيبة، استناداً إلى بعض الرِّوايات والمنقولات التي تعدّ كل راية، قبل المهدي، رايةَ ضلال، وأصرَّت على التفسيرات الخاصة التي تحمل رؤى مسبقة. وهي بذلك، كما يقول العلماء، لا تعبِّر عن الظهور الموضوعي، أو الفهم الموضوعي، للروايات، فضلاً عن اصطدامها ببديهيات العقل السليم. هذا الاتجاه يرى أن إقامة الحكومة الإسلامية هو حق خاص بالإمام المعصوم عليه السلام، فلا ولاية للفقيه على الحكم ولا شورى للأمّة، وإنما هناك ولاية للفقيه في الأمور الحسبية، وهو حق مكفول للأمَّة أيضاً، ويعد واجباً كفائياً تحدِّده الظروف، إضافة إلى قولها بولايتي الإفتاء والقضاء الخاصَّتين بالفقيه أيضاً.

ويبتعد هذا الاتجاه عن أي جهد عملي في الشأن السياسي وعن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

ممارسة أي سلوك سياسي، ويحصر جهوده الفقهيَّة في أبواب الفقه التقليدية.

ولا ينحصر هذا الاتجاه بمدرسة الإمامة، بل إن بعض المفكرين السنَّة يذهب إلى الرأي نفسه، إلاّ أن المنطلقات تتباين بالكامل، فالاتجاه الفقهي الإمامي القائل بهذا الرأي ينطلق من رؤى دينيَّة ويعبِّر عن فهم فقهي، في حين ينطلق أولئك المفكرون السنَّة من رؤية دنيوية سياسية، وإن لم تصرح بعلمانيتها، وتتلخَّص في عدم إيمانها بشمولية الدِّين لموضوع الدَّولة وبتناول الشريعة لموضوعات الفقه السياسي والنظام السياسي، وأن الذي يمكن طرحه في هذا المجال هو دولة المسلمين والتجربة التاريخية لدولة المسلمين وليس الدولة الإسلامية(١).

الثاني: يؤمن بقيام الدولة الإسلامية، وهو الاتجاه السَّائد والغالب في حجمه وحجته. هذا الاتجاه يضم النظريَّات التي تؤمن بشرعية قيام الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، لكنها تختلف في عدد من أسسها وأدلَّتها الشرعية، وتلتقي في معظم الأهداف والنتائج، وفي مقدمتها هدف إقامة الدَّولة الإسلامية وتحكيم الشريعة وحماية الدين وتحقيق غاياته والدفاع عن المسلمين ومقدَّراتهم. أمَّا الأساس الأهم الذي تختلف حوله هذه النظريات فهو صاحب الولاية في الدولة ومصدر شرعيتها، حتى أصبح هذا الأساس معيار تقسيم نظريات الدَّولة الإسلامية الحديثة، وأشهرها وأهمها: نظرية الشورى، ونظرية ولاية الفقيه المنصوب، ونظرية ولاية الفقيه والشورى. ونستعرض هنا أهم معالم النظريات الثلاث، ليس بهدف دراستها، ولكن بهدف دراسة تطوُّر نظرية الدَّولة في الفقه الإسلامي، على اعتبار أنَّ هذه النظريات هي

(١) من أبرز دعاة هذا الرأي علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم».

خلاصة أهم ما توصَّل إليه الفقهاء المسلمون المعاصرون بوصفه امتداداً لجهود الفقهاء المتقدِّمين.

النَّظريَّة الأولى: نظريَّة الشُّورى

ويتمسّك بها معظم الاتجاهات الفقهية المعاصرة لمدرسة الخلافة، إضافة إلى بعض الاتجاهات الفكرية في مدرسة الإمامة. وتتلخَّص، في مفهومها للولاية، إذ تحصر حق الولاية بالأمَّة التي تنتخب من تفوِّضه في رئاسة الدولة، ليكون وكيلاً عنها وليس وليّاً عليها في إدارة الدولة وممارسة الحكم. وتستند هذه النظرية إلى قاعدة الشورى في اختيار رئيس الدولة وممارسة السلطة، عبر عدد من الآليات، أهمها: الاستناد إلى رأي أكثريَّة الأمة، فيمكن حينها لجميع أفراد الأمة احتلال موقع رئاسة الدولة الإسلامية من دون اشتراط العلم الشرعي أو الفقاهة. بيد أن هذه النظرية لا تمانع في أن يكون رئيس الدَّولة فقيهاً، ولكن ليس لأنه فقيه، بل لكونه مواطناً، إذ ليس للتخصُّص العلمي الشرعي أي مدخلية في الانتخابات والتعيين.

ويذهب فقهاء هذا الاتجاه من الشيعة إلى عدم وجود شكل محدَّد للنظام السياسي في الإسلام، وعدم وجود ولاية لأحد على أحد من المسلمين. وبذلك تضع هذه النظرية موقع رئاسة الدولة، أو ولاية الحكم، في إطار الشكل وليس المضمون. ويختلف دعاة هذه النظرية حول آليَّات تنفيذ الشورى، الأمر الذي قسّمها إلى عدة نظريات. ولكن على المستوى النظري، فإن آلية انتخاب رئيس الدولة الإسلامية إما تكون بالانتخاب المباشر وضمن مرحلة واحدة، أي الابتداء بالبيعة والانتهاء بالتنصيب، أو الانتخاب غير المباشر على مرحلتين، وفيه يتم انتخاب الحاكم الأعلى من قبل أهل الحل والعقد الذين ترتضيهم الأمَّة، ثم تنتهي عملية التنصيب

بالبيعة. وفي كلتا الحالتين، فإن الانتخاب الشعبي هو الذي يمنح الحاكم الأعلى شرعية ممارسة الحكم. وإذا تجاوزنا الجوانب العقديَّة والمنطلقات الفكرية في هذه النظرية، وأمعنَّا النظر في نظامها السياسي وطبيعة ممارسته السلطة، فسنجدها أقرب إلى الديمقراطيات التقليدية.

وحول أرضية نمو الشورى ونضجها، في إطار مدرسة الخلافة، يمكن القول: إنها أرضية خصبة للغاية، ولعلها الخيار الأبرز لمدرسة الخلافة، لانسجامها مع المباني العقدية والفقهية للمدرسة، فضلاً عن مسارها التاريخي. يقول أحد الفقهاء السنَّة المعاصرين: «إن طريقة الإسلام الصحيحة، عملاً بمبدأ الشورى وفكرة الفروض الكفائية، هي طريقة واحدة، وهي أهل الحل والعقد وانضمام رضا الأمة باختياره، وأما عدا ذلك فمستنده ضعيف»[١].

ولكن، على صعيد مدرسة الإمامة، فإن نظرية الشورى تواجه العديد من العقبات الشرعية، فضلاً عن العقبات النفسية، وهي لا تمتلك من الأدلّة ما تَعْتَدُّ به، بالنظر لغربتها عن مبدأ الإمامة وامتداداته، غياب معظم الأبعاد الدينية والروحية لمبدأ الإمامة في مضامين الدولة وأشكالها وفي علاقة القاعدة بالقمة، إذ ستكون هذه العلاقة مجرد علاقة سياسية وعقد اجتماعي، هشّة في مضامينها الدينية التي تؤكد عليها مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

النظريَّة الثانية: نظريَّة ولاية الفقيه

وتستند إلى دعامة النصب الشرعي للفقيه العادل الكفؤ وليّاً للأمَّة، بوصفه نائباً عامّاً للإمام المهدي عليه السلام؛ الأمر الذي يحصر الحق

---

(١) د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٦، ص ٦٧٣.

الشرعي في رئاسة الدولة الإسلامية به، بوصفها أحد مظاهر ولايته، من دون أن يكون للشورى مدخلية في منحه شرعية الحكم، لأنها شرعية مكتسبة من ولاية الإمام المعصوم، ولكن الشورى يمكن أن تكون معياراً للتفاضل بين الفقهاء الجامعين لشروط القيادة فيما لو تعدّدوا. أما البيعة فهي مظهر لإعلان الطاعة من جانب الأمة. ويتولى الولي الفقيه من أمور المسلمين ما كان يتولاّه النَّبي ﷺ والإمام عليه السلام، لأنَّه مفوَّض من قبل الإمام في قيادة المجتمع عند غيبته.

وتأسيس الدولة الإسلامية واجب كفائي على الفقهاء العدول، ولو أقامها أحدهم وجب على الفقهاء الآخرين إطاعته وعدم مزاحمته في مساحة ولايته. وهكذا فالفقيه الحاكم غير ملزم بالشورى في ممارسة الحكم إلاّ بمقدار الترجيح بين آراء المشيرين وإن تجاوزت مساحة المشيرين أهل الحل والعقد وأصحاب الاختصاص إلى الأمّة. وعدالة الفقيه هي ميزان استمراره في الحكم. والفقيه هو مصدر شرعية الدولة وسلطاتها. ويقول بهذا الرأي معظم فقهاء مدرسة الإمامة السلف ممَّن يعمِّمون ولاية الفقيه على موضوعة الحكم. أما أبرز من نظّر لها من الفقهاء المعاصرين فهو الإمام الخميني، الذي حوّلها إلى واقع عملي. كما أسهم معظم تلامذته، ومعهم أيضاً فقهاء ينتسبون علمياً إلى اتجاهات مرجعية أخرى، في شرحها وتعضيد أدلَّتها وبلورتها. ويقسِّم بعض أصحاب الاختصاص ولاية الفقيه إلى مطلقة ومقيدة.

والحقيقة أن نظرية ولاية الفقيه المنصوب لا تلتقي، من ناحية مصدر الولاية وإطلاقها، مع اتجاهات مدرسة الخلافة؛ لتقاطعهما في مبدأ شرعية المصدر وحقه في منح الشرعية، وهو أساس عقدي مهم عنوانه: الإمامة. ولكن من النواحي الأخرى، كما سيأتي، يختفي

التقاطع ويأخذ الاختلاف حجمه الطبيعي، بل قد تنعدم كثير من الاختلافات عند تلمس النتائج.

النَّظريَّة الثالثة: نظريَّة ولاية الفقيه والشُورى

أو ولاية الفقيه المنتخب، وهي نظرية حديثة تتوسَّط نظرية ولاية الفقيه ونظرية الشُورى، إذ إنها تشترط الفقاهة في ولي الأمر، ولكن اختياره يتم في إطار الشورى التي تمثِّل الأمة، وانتخاب الأمَّة هو الذي يمنحه شرعية ممارسة الحكم، كما أن أساليب إدارة السلطة متروكة للأمَّة أيضاً من خلال ممثليها. وبذلك تكون للأمَّة ولاية الحكم، وللفقيه ولاية الرقابة والإشراف والإدارة العليا، بوصفه نائباً للإمام المعصوم، ومظاهرها قيادة الأمَّة ورئاسة الدولة الإسلامية. وطبقاً لهذه النظرية فإن الشّورى ملزمة للولي الفقيه.

وأوَّل من طرح هذه النظرية وبلورها الإمام الشهيد محمد باقر الصدر[١]، الذي يعبِّر بدقَّة عن طبيعة هاتين الولايتين وطريقة تكاملهما؛ فسمَّى الأولى خلافة الأمة، باعتبار الخلافة الممنوحة للإنسان على الأرض، والثانية شهادة الفقيه، باعتبار نيابته العامة للإمام المعصوم، ومن خلال انتخاب الأمَّة للفقيه سيلتقي خط الخلافة بخط الشهادة، فيكون الفقيه حينها مجسِّداً للخطين[٢]. ويشترط الشهيد الصدر في الولي الفقيه أن يكون مرجعاً دينياً بالفعل، ومرشَّحاً من قبل مجلس المرجعية (أهل الحلّ والعقد)، ومنتخباً من قبل الأمة (في حالة تعدد

(١) في بحثيه: لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

(٢) للمزيد: انظر: الشهيد الصدر، لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، الإسلام يقود الحياة، ص ١٣ و١٤.

المرجعيات المتكافئة المرشحة). وتقف هذه النظرية على عدد من الأسس الشرعية:

١ ـ لا ولاية بالأصل إلاّ لله تعالى.

٢ ـ النيابة العامَّة عن الإمام المعصوم هي للمجتهد المطلق العادل الكفوء، وهي مصدر الولاية الممنوحة للفقيه، بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحق الإشراف الكامل.

٣ ـ الخلافة العامة للأمَّة على أساس قاعدة الشورى، هي التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام.

٤ ـ فكرة أهل الحل والعقد، التي طبقت في الحياة الإسلامية، والتي تؤدي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من قبل نائب الإمام إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنها بالانتخاب.

وبناءً على ذلك، يخلص الشهيد الصدر إلى أن الإسلام يرفض نظرية القوة والغلبة في تكوين الحكومة، ونظرية التفويض الإلهي الإجباري، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطور الدولة عن العائلة، ويذهب إلى أنّ الدولة ظاهرة نبويَّة وتجسيد للعمل النَّبوي. أما من الناحية الوظيفية فإن الدولة ـ كما يقول ـ وظيفتها تطبيق الشريعة الإسلامية التي وازنت بين الفرد والمجتمع، وتحمي المجتمع لا بوصفه وجوداً (هيغلياً) مقابلاً للفرد؛ بل بوصفه تعبيراً عن مجموعة الأفراد[1].

وتبنّى هذه النظرية، في ما بعد، وبحثها بمزيد من التفصيل

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

والاستدلال عدد من الفقهاء، الذين وجدوا عند دراستهم لنظريات الدَّولة في فقه الإمامة أن القول الظاهر لفقهاء الإمامية السلف يتمحور حول نظرية ولاية الفقيه المنصوب من قبل الإمام المعصوم، والتي لا يكون لانتخاب الناس أثر في تعيينه. ويجمع هؤلاء الفقهاء بين نظرية ولاية الفقيه ونظرية الشورى بنحو الطولية، باعتبار أنهما غير متقاطعتين، بل تكمل إحداهما الأخرى، ويخلصون إلى القول: إن النصب المباشر للولاية هو من قبل الله تعالى كما في حالة النبي ﷺ والأئمة الاثني عشر عليهم السلام، ولا تنعقد الإمامة لغير المنصوب إلهياً مع وجوده والتمكن منه، وفي حالة عدم وجوده (غيابه) يكون للأمة حق الاختيار، ولكن ليس الاختيار المطلق، بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعتبرة، وهنا تنعقد الإمامة للفقيه بانتخاب الأمَّة له. وهناك من فقهاء مدرسة الخلافة المعاصرين من يتبنّى هذه النظرية بنحو أو آخر، كالدكتور محمد المبارك الذي يقول: إن «رئيس الدولة إمام المسلمين وأميرهم هو المرجع الأعلى في شؤون الدولة للاجتهاد في التشريع... مع وجود مبدأ الشورى، ولذلك كان الأصل أن يكون رئيس الدولة الإسلامية بالغاً درجة عالية من فقه الإسلام وفهم مبادئه وحسن تطبيقها، وإن كان ينبغي أن يكون معه من العلماء من يستشيرهم ويأخذ آراءهم تجنُّباً للاستبداد»[1]. فهو يشترط في ولي الأمر أن يكون فقيهاً تفرزه الشورى ويعمل بالشورى.

مقارنـــــة

وإذا حاولنا عقد مقارنة بين الأطروحتين الأخيرتين (أطروحة ولاية الفقيه وأطروحة ولاية الفقيه والشورى)، نجد أن الاختلاف بينهما لا

(١) د. محمد المبارك، نظام الإسلام.. الحكم والدولة، ص ٧٠.

يتجاوز الجانب النظري غالباً، ويكاد ينعدم في الجانب التطبيقي. ويمكن القول: إن أطروحة ولاية الفقيه (النظرية الثانية) تتمتع بقبول أوسع في أوساط فقهاء الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ويطلقون عليها «ولاية الفقيه المطلقة»، في حين أن نظرية ولاية الفقيه والشورى (النظرية الثالثة) والتي يطلق عليها بعضهم ولاية الفقيه المقيدة، بمعنى المقيدة بالدستور، وليس بمعنى الناقصة، فهي النظرية الحاكمة في الواقع السياسي الإيراني القائم، على مستوى الدستور والتطبيق، الأمر الذي يدل على أن النتائج التي تفرزها النظريتان تظل واحدة، ولا سيما في ما يتعلق بمساحة حاكمية الولي الفقيه وصلاحياته وهيكلية النظام السياسي. ويتلخَّص جذر الاختلاف في زاوية النظر إلى انتخاب ولي الأمر، فنظرية ولاية الفقيه تقول: إنَّ انتخاب الخبراء (أهل الحل والعقد) لا يمنح ولي الأمر الشرعية، بل هو كشف وتفاضل. وتقول النظرية الأخرى: إنَّ هذا الانتخاب يمنح الشرعية الدينية والمشروعية القانونية للفقيه لكي يمارس الحكم، على اعتبار أن الحكومة الإسلامية هي عقد شرعي بين الأمة والحاكم المنتخب.

ويقود هذا الاختلاف إلى فروقات نظرية أخرى، كدور بيعة الأمة وانتخابها وموقع الشورى وعلاقة أجهزة الدولة بالشورى والفقيه وعزل الفقيه وغيرها. فمثلاً عزل الفقيه الحاكم في نظرية ولاية الفقيه والشورى يتم عبر الخبراء (أهل الحل والعقد) إذا فقد أحد الشروط المطلوبة، وهو عزل شرعي وقانوني، ولكن في نظرية ولاية الفقيه المطلقة فإن الفقيه الحاكم يعزل ذاتياً إذا فقد أي شرط، ويكون دور الخبراء هو الكشف عن العزل، أي أن دور الخبراء في نظرية ولاية الفقيه هو (الإخبار عن الحكم)، وفي نظرية ولاية الفقيه والشورى «إنشاء الحكم».

ومما سبق يظهر أن معظم اتجاهات الفقه السياسي الإسلامي المعاصرة لا تحول دون تولي الفقيه العادل الكفوء قيادة المجتمع ورئاسة الحكومة الإسلامية «وملء منطقة الفراغ التشريعية والتنفيذية والقضائية، والإشراف على تطبيق أحكام الإسلام وإقامة حدوده وفرائضه مما لا خلاف فيه بين الفقهاء، ولا يوجد فقيه يحتمل أن تكون هذه الولاية لأحد من أبناء الأمة الإسلامية دونهم... وإنما الاختلاف بحسب الحقيقة في أمرين:

أولاً: في ثبوت هذه الولاية للفقيه على حد ما هو ثابت للإمام عليه السلام [في ما يرتبط بمساحة الولاية] أو اختصاصها بخصوص الدائرة التي يتوقف عليها حفظ النظام الإسلامي وإدارة المجتمع على أساس الإسلام.

ثانياً: في صحة بعض الأدلة والنصوص التي استدل بها لإثبات هذا المبدأ»[١].

وحتى الاتجاه الفقهي الذي يدعو لنظرية الشورى فإنه يوافق على تولي الفقيه للحكم إذا انتخبته الشورى، فالقدر المتيقن لدى الاتجاهات الثلاثة (السنية والشيعية) هو اشتراكها في فتح الأبواب أمام الفقيد لتولي الحكومة الإسلامية، وهو ما يمكن أن يكون قاعدة لتوحيد الركائز العملية أو التطبيقية التي يفرزها الفقه السياسي الإسلامي بمختلف مذاهبه واتجاهاته[٢]، إذ أنها توافق على قرار أهل الحل والعقد في

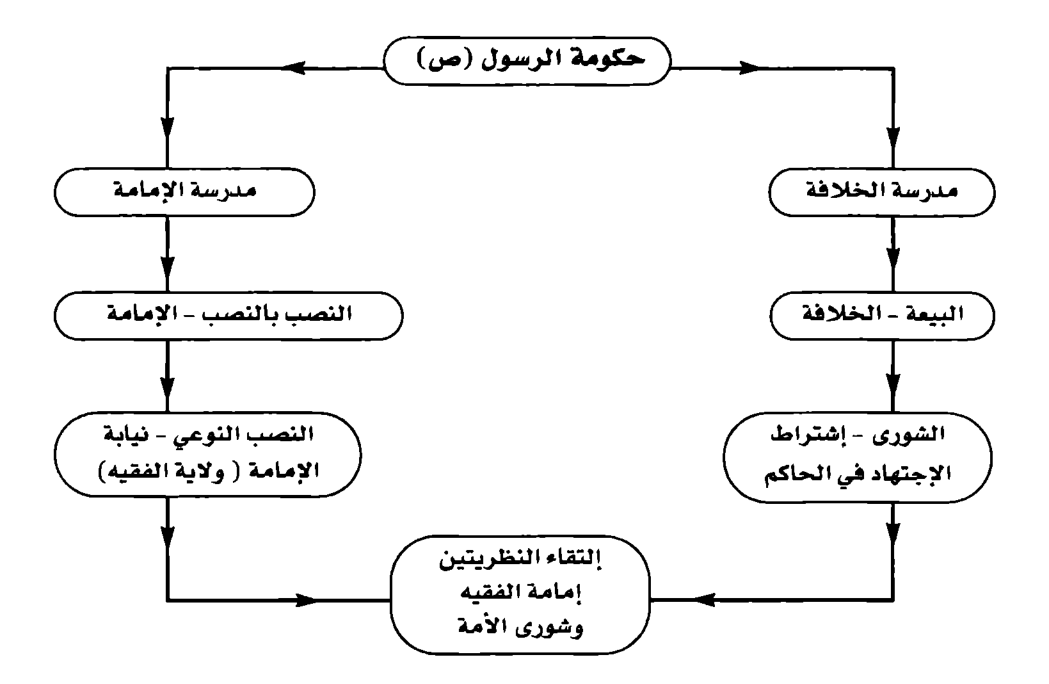
---

(١) السيد محمود الهاشمي، مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام، ص ٥٨ و٥٩.

(٢) دافع عن هذا الرأي كثير من المفكرين والباحثين السنة، بينهم، على سبيل المثال، المرحوم الدكتور كليم صديقي، في معظم مؤلفاته وبحوثه، ككتاب الحركة الإسلامية ومقالاته في صحيفتي كرسنت انترناشيونال والهلال الدولي، والدكتور =

نصب ولي الأمر وعزله، وكون أهل الحل والعقد هم أهل العمل والخبرة الذين ترتضيهم الأمة، وإن الفقيه العادل الكفوء هو أصلح من يتولى الحكم (حسب نظرية الشورى) أو أن ولاية الحكم محصورة به (حسب النظريتين الأُخْرَيَيْن)، وإن صلاحيات ولي الأمر تشتمل على جميع مجالات حركة الدولة. وقد انبثقت هذه القاعدة المشتركة بعد مراحل طويلة مرَّت بها مسيرة الفقه السياسي الإسلامي (انظر الشكل الذي يبيِّن التقاء النظريتين) آخذين بنظر الاعتبار أن تطبيق هذه القاعدة المشتركة بين الاتجاهات الرئيسية لمدرستي الخلافة والإمامة يصلح لعصر غيبة الإمام عليه السلام فقط.

= توفيق محمد الشاوي في كتابيه فقه الشورى والمشورة، وفقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة، إذ يقول في الأخير: «أقام الإمام الخميني جسراً بين فقه الشيعة وبين فقه أهل السنة في نظام الحكم الإسلامي»، ص ٢٤، والدكتور يوسف القرضاوي خلال لقاءاته بعلماء إيران في طهران وقم عام ١٩٩٨، إضافة إلى بعض العلماء والمفكرين السنة المشاركين في الدورتين الثالثة (١٩٨٥م) والرابعة (١٩٨٦م) لمؤتمر الفكر الإسلامي بطهران تحت عنوان «الحكومة الإسلامية». انظر: مجموعة مؤلفين، مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران، ومقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي في طهران.



وقد أنزلت الدولة الإسلامية الحديثة (في إيران) هذه القاعدة إلى واقع التطبيق، بعد أن جمع نظامها السياسي بين إمامة الفقيه وشورى الأمّة، ليس بهدف إرضاء اتجاهات الفقه السياسي الأخرى، بل من منطلق رؤية فقهية متكاملة، فكانت، كما ذكرنا، ثورة تغييرية كبرى على مسار الفقه السياسي الحاكم منذ حكم معاوية بن أبي سفيان في الشام وحتى إلغاء خلافة عبد المجيد في تركيا، بعد أن كشفت بجلاء علمي عن مفهوم ولاية الأمر الشرعية ومفهوم الخلافة الحقيقية للأمّة ومفهوم الشورى في النظرية والشورى في الممارسة.

ولاية الفقيه
والفلسفة السّياسيّة في الإسلام

عبد الكريم آل نجف

لا تزال نظريَّة ولاية الفقيه مثاراً لاهتمام الفقهاء والمفكرين رغم كثرة ما بذل بشأنها من جهود فكرية واسعة طوال العقدين المنصرمين، ولا تـزال، أيضـاً، محوراً خصباً يستدعي الإشباع في العديد من أبعاده وامتداداته. وتمثّل هذه الدراسة محاولة للإطلالة عليها من زاوية جديدة.

في موضوع الدّراسة وزاوية الرُّؤية إليه

أهداف الشريعة

فقـد سلك أنصار هذه النَّظرية مسالك متعددة في إثباتها والبرهنة عليهـا؛ بيـن مـن اعتمـد على مقبولة عمر بن حنظلة المرويَّة عن الإمام الصـادق عليه السلام والتوقيع الشَّريف: «أمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنَّهم حجتي عليكم، وأنا حجَّة الله»، وبين من اعتمد على الدَّليل العقلي، وبين من وسّع نطاق الأمور الحسبية الموكولة إلى الفقيه لتشمل الحكومة وإقامة النظام السياسي.

وهي مسالك تنسجم مع مهمَّة الفقيه الباحث عن الحجِّيَّة ومدرك الجعل، غير أننا في هذه الدِّراسة لا نريد أن نبحث عن الجعل والحجِّية، وإنما نريد البحث عمَّا وراء ذلك، في الرُّوح التي تكمن في عمق الدين

وتشكل المناخ المؤدِّي إلى الجعل والباعث عليه. نبحث في الجوهر الذي يكون الجعل تجسيداً له وتعبيراً عنه، في منطقة ما قبل الجعل المعبَّر عنها في علم الأصول بالملاكات، وهي المصالح والمفاسد التي يهتم الشارع المقدس بها ويؤسس الأحكام في ضوئها، وهي منطقة غيبية شاء الله سبحانه أن يخفي حقائقها عن الإنسان كي لا يذهل عن الدَّوران في فلك العبودية، ولا تكون أعماله ناشئة عن رغبة في تلك المصالح، وإنما ناشئة عن محض العبودية له سبحانه، غير أنها ليست غيبيَّة بنحو مطلق، بل غيبيَّة في التَّفاصيل، معلومة، دلّ الدين عليها في الروح والملامح العامّة، فالشريعة غيبيَّة في ملاكاتها التفصيلية، معلومة في ملاكاتها العامّة.

وبحثنا يقع في هذه الملاكات العامة التي تمثل جوهر الدِّين وروح الشريعة، وهو محاولة لاستشعار مناخ الشريعة وروح الدين وتقويم نظرية ولاية الفقيه في ضوء ما نستشعره من هذا المناخ وهذه الروح، ذلك أن الدين تارة ينظر إليه من زاوية الأحكام التفصيلية التي نباشرها منه في حياتنا اليومية، وأخرى من زاوية ما يمثِّله من روح عامّة. والثانية أهم وأكثر أصالةً من الأولى إذا ما أتقنت شروطها واستوفيت، ولو أن الفقه الاستدلالي نظر إلى هذه الزاوية، ولم ينحصر في الأولى، لاستطاع أن يحقِّق طفرة نوعية في التقدُّم والنمو، ولعلّ انحصاره في الأولى ناشىء من الفكر الأصولي الذي يحلل الحكم الشَّرعي إلى ثلاث مراتب هي: مرتبة إحراز الملاك من المصلحة والمفسدة، ومرتبة الحب والبغض، ومرتبة الجعل والإبراز والإنشاء. ومع أنَّ هذه الفكرة تؤكِّد أنَّ المرتبة الأولى هي جوهر الحكم وروحه، وأنَّ المرتبة الثانية تابعة لها، والثالثة مرتبة سياسية[1]، بما ينسجم مع الروح العامة للدين على

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية.

أحكامه التفصيلية، إلاّ أن الفقه ظلّ تابعاً للجعل المبرز عبر النص الوارد في الكتاب أو السنة بوصفه مدرك الحجِّيَّة الذي يتم به التنجيز والتعذير أمام الله سبحـانـه وتعـالـى، ومهملاً لمرتبة الملاك بوصفها مرتبة غيبية مكنونة في ضمير المولى ولا سبيل لدينا لإحرازها، وهو سلوك منطقي مـن الناحية الـدينيـة لـولا أن الانحصار في مرتبة الجَعل وإغفال مرتبة الملاك إغفالاً تاماً أدى إلى الغفلة حتى عن الملاكات المنصوصة التي تمثل الملامح العامة للشريعة الإسلامية. فعلى الرغم من وفرة القواعد الفقهية والأصولية المقرَّرة في علم الفقه وأصوله إلاّ أن الدراسة لهذين العلمين الشريفين لا تمـرّ علـى قـاعدة باسم قاعدة المساواة، أو قاعدة العـدالـة وأمثـال ذلك مـن القـواعد العامة للشريعة الإسلامية، مع أنها قواعد منصوصة.

لا نريد التَّوغُّل في هذا البحث التَّخصُّصي، وإنما غرضنا منه الإشارة إلى أن منهج البحث الفقهي المتداول قد أغفل المرتبة الأهم من الشريعة الإسلامية وانحصر بالمرتبة الأقل أهمية فيها. وأن المنهج الأفضل هو الذي يعالـج، فـي مرحلـة أولـى، المـوضـوعات والقضايا المطروحة في ضوء الملامح والاتجاهاتَ العامة للشَّريعة، ومنها ينتقل إلى النظر في النصوص التفصيلية الواردة بشأنها في مرحلة ثانية، أو أنه لا يبتُّ بالنتائج المستفادة من النُّصوص التفصيلية حتى يعرضها على الملامح العامة للشريعة الإسلامية، ولا يتخذ المـوقف الأخيـر حتـى يقوّم تلك النتائج في ضوء هذه الملامح والاتجاهات التي تمثِّل روح الشَّريعة وجوهرها.

وبحث ولاية الفقيه من جملة البحوث التي يمكنها أن تسترفد من روح الشـريعـة واتجاهـاتهـا العامّـة بما لا يقل أهمية عما تسترفده من النصوص والأدلة التفصيلية المـذكـورة في المتون الفقهية. وذلك بأن

نحـدِّد أولاً المطالب الأساسية للشريعة، ثم نبحث هل أن ولاية الفقيه تنسجم مع هذه المطالب أو لا؟ لوضوح أن صلاحية أي أطروحة فقهية فـي هـذا الحقـل أو ذاك مـن حقـول الحيـاة الاجتماعيـة منوطة بمدى استجابتها لمطالب الدين الأساسية ومدى ما تحققه من أهدافه، بقدر ما هي منوطة بمدى توفر الدليل الشرعي التفصيلي عليهـا من كتاب أو سنة أو عقل أو إجماع. **وإذا كانت المتون الفقهية قد ركزت على دراسة ولاية الفقيه من زاوية الدَّليـل الشَّـرعـي التَّفصيلي، فإن بحثنا هذا سيركِّز على دراستها من زاوية أهداف الشريعة واتجاهاتها العامة. وهي زاوية تنطوي على دليل شرعي أكبر وحجية من نوع أرقى كما اتضح آنفاً.**

جوهر الدّين وإحتمالاته المُتصوَّرة

الهداية وأنواعها

وتطبيـق هـذه الزاويـة على محور اجتماعي يفرز رؤية اجتماعية، وعندما تطبق على محور اقتصادي تفرز رؤية اقتصادية، والمحور الذي نريد تطبيقه عليها في هذه الدراسة هو محور سياسي، لذا فهي تفرز رؤية سياسية تقترب في مضمونها ومحتواها من الفلسفة السياسية التي تتناول بالبحث والتحليل كلِّيَّات التفكير السياسي في منهج معين.

ولكـي نصـل إلى النتيجة التي نبحث عنها، لا بد لنا من أن نطوي مـرحلـة كـلاميـة مهمـة تتعلَّـق بفلسفة الدين والنقطة التي تمثل روحه وجوهره وامتيازه الأساس. فإن كثيراً من الناس يقيّم الدين تقييماً سطحياً ناقصـاً يـؤدِّي بـه إلـى إعطاء الدين أدواراً خاطئة غير التي جاء بها. وهو ما يجـرّ إلى سلسلـة أخطاء في الامتدادات الموزَّعة على حقول السياسة والاجتماع.

فمن المؤكَّد أن الدِّين جاء من أجل هدف، ولم يبعثه الله عبثاً، وهذا مما لا اختلاف فيه، إنما الاختلاف في تحديد نوع هذا الهدف وحجمه.

ولو شئنا أن نلخِّص أهداف الدين بنقطة واحدة، فالمسلّم به هو أن هذه النقطة هي الهداية، فالدِّين جاء من أجل هداية الإنسان ورقيّه نحو الكمال، وهذا المعنى لا يخالف فيه أحد حتى من كان علمانياً، وهو معنى مؤكَّد في القرآن الكريم وبوضوح كاف يغنينا عن الاستشهاد عليه. إنما الخلاف في تحديد مفهوم هذه الهدايةِ ودائرتها. ولكي نصل إلى الحقيقة المنشودة والمفقودة في هذا الخلاف، لا بد من طرح الاحتمالات المتصوَّرة في هذا المضمار ومحاكمة كل واحد منها حتى يتبيَّن لنا الاحتمال الصَّائب فنميِّزه من الاحتمال الخاطىء، والاحتمالات المتصوَّرة هي:

١ ـ أن تكون الهداية الإلهية المنوطة بالأديان والنبوَّات هي هداية نظرية لا تنظر إلى الواقع ولا تنشد التَّطبيق.

٢ ـ أن تكون هداية ناظرة إلى الواقع الإنساني، وباحثة عن علاجه وتغييره، ولكن بمعنى بسيط هو بيان الحقائق، والكشف عن الباطل، وترغيب في الحق، وتحذير وترهيب من متابعة الباطل، فالدِّين بهذا المعنى يأخذ دور الناصح المرشد، أو دور علامات المرور المنصوبة على جانبي الطريق.

٣ ـ أن تكون هداية ناظرة إلى الواقع، وباحثة عن علاجه، انطلاقاً من ركنين: أحدهما بيان الحقائق والكشف عن الباطل مع ترغيب في الحق وتحذير من الباطل. وثانيهما الأخذ بزمام المبادرة الاجتماعية والتَّصدِّي لإقامة الحق ومعارضة الباطل على الصَّعيد الاجتماعي، الركن

الأول يشابه دور علامات المرور، والركن الثاني يشابه دور شرطي المرور الذي يأخذ على عاتقه مهمة مراقبة السير وتطبيق أنظمة المرور.

ولنطلق على الاحتمال الأوَّل تسمية الهداية النظرية، وعلى الاحتمال الثاني الهداية البسيطة، وعلى الاحتمال الثالث الهداية المركَّبة، وننظر فيها واحداً بعد الآخر.

تقويم الإحتمالات

المعنى الحقيقي للهداية الإلهيَّة

أمَّا الهداية النَّظرية فالأخذ بها يحوّل الدِّين إلى ترف فكري وسلوك عبثي؛ إذ يتساوى فيها الوجود والعدم، وتصبح الهداية اسماً بلا مسمًّى وشكلاً بلا مضمون، ولا نتصوَّر أحداً من العقلاء يؤمن بإله يبعث ١٢٤ ألف نبي، فيهم خمسة أولي العزم، من أجل هداية لفظية لا واقع وراءها، فهذا الاحتمال ساقط عن الاعتبار العقلي، ولم يقل به أحد.

أما الهداية البسيطة فقد ناصرها العلمانيون، ونظَّروا لها بأطروحات وتنظيرات متعدِّدة، قديماً وحديثاً، وهم يعتقدون بأنَّ الهداية الإلهية تنظر إلى الواقع الإنساني وتنشد تغييره، ولكن بلحاظ الفرد، ومن خلال ما تقوم به من عمليَّة إعداد روحي وتزكية وتهذيب، فإن عطاء ذلك سوف ينعكس على المجتمع، فالهداية الإلهية إشعاعات روحية أخلاقية تبدأ بالفرد وتنتهي بالمجتمع. ولا يلزم منها الأخذ بزمام المبادرة الاجتماعية والتحوُّل إلى نظام اجتماعي متكامل، أي أن تحقُّق الأثر الديني في الحياة الاجتماعية لا يتوقَّف على هداية إلهية مركَّبة بل تكفي فيه الهداية البسيطة، بل إن الهداية المركَّبة غير قابلة للتحقُّق لأنها تستلزم الإمساك بمقود الحياة الاجتماعية المتمثِّل بالدَّولة والحكم، وهي

قمة النشاط الدنيوي المعاكس في اتجاهه وجوهره للدِّين، ويؤكِّدون أنَّ المبادرة الاجتماعية شأن دنيوي، وأن الجمع بينها وبين الدين لا ينتج هداية بل يلغي الهداية الدينية، ويحوِّل الدين إلى وسيلة دنيوية تحمل كل خصائص الدنيا وسلبياتها، فالفصل ـ وليس الجمع ـ بين الدين والدنيا هو المناسب لشأن الدِّين، والشرط لتحقُّق هدفه المتمثل بالهداية.

وكأنَّ الجمع بين الدِّين والدَّولة جمع بين النَّقيضين، فلا بدَّ من ارتفاع أحدهما، وحيث أن الدُّنيا، وبالتالي الدَّولة، حقيقة تكوينية قائمة لا تقبل الارتفاع فيرتفع الدِّين بالنتيجة لأنه حقيقة شريعية قائمة بالجعل والاعتبار، وهذا الارتفاع قد يأخذ شكلاً حاسماً يتمثل بثورة اجتماعية على الدين، أو شكل تدجين الدِّين وتحميله جميع الخصائص والطِّباع الدنيوية، ومصادرة مضمونه السماوي الأخلاقي والروحي كما هو الشأن في كل ضعيف يصرّ على منازلة الأقوياء، فتكون النتيجة الطبيعية هي الهزيمة الساحقة التي قد تأخذ صورة خروج الضعيف من الساحة معترفاً بهزيمته، وقد تأخذ صورة البقاء في الساحة على أساس أن يكون الضعيف ذيلاً وتابعاً للقوي.

هذه خلاصة ما يمكن استفادته من الفكرة العلمانية بمختلف التنظيرات التي أعدّت لها قديماً وحديثاً، وهكذا يبدي العلماني نفسه كأنَّه الحارس للدِّين والذَّائد عن حماه والغيور عليه من مخاطر التَّطبيق!

ولكي نقوّم هذا الاحتمال، وننقِّح الفكرة العلمانية التي بُنيت عليه، لا بدَّ لنا من أن نقوم بذلك على أساسين يمثل كل واحد منهما شرطاً مهمَّاً لنجاح هذا الاحتمال وصحة تلك الفكرة، وهما:

١ ـ النَّظر إلى معقولية الاحتمال في نفسه، ومدى صحَّة تلك الفكرة في ذاتها.

٢ ـ توفُّر الدليل الإسلامي السماوي على أن الإسلام يؤيِّد هذه الفكرة، وقد بُني عليها فعلاً، باعتبار أن الدِّين حقيقة سماوية وشأن الإنسان أمامها استلهام الفهم السماوي لها طبقاً لما توافر عليه الكتاب والسنَّة من مؤشرات ومعالم. وليس من حقه أن يفرض عليها التفسيرات التي آمن بها طبقاً لشروط موضوعية معيَّنة، فالمقام ليس مقام بحث عن تفسير للدين حتى لو كان تفسيراً صائباً في نفسه، وإنما هو مقام بحث عن تفسير ديني للدين، بحيث نقول إن هذا المعنى هو الذي يقتضيه الدين والإسلام. فلا تحميل على الدِّين، وإنما امتداد معه حيثما يتَّجه، لأن الدين هو الموجّه للإنسان، وليس من حق الإنسان أن يكيّف الدين طبقاً لاختياراته، والصورة الناتجة عن هذا التكييف ليست ديناً.

وطبقاً للأساس الأوَّل نتساءل: هل أن الهداية البسيطة أمر ممكن؟ وهل أنها كافية في تحقيق هدف النبوَّات؟ لكي نجيب عن ذلك لا بدَّ لنا من ملاحظة مقدار تأثير النصح والإرشاد الديني في مجتمع يقام بقضّه وقضيضه على أساس مادي: الإعلام والثقافة والعلوم والاقتصاد والسياسة والقوانين، ويغرق هذا المجتمع في ماديته إلى حد الاستهزاء بالقيم المعنوية والروحية. في مجتمع كهذا يقال للدين: إنَّنا نسمح لك بأن تمارس دور الوعظ والإرشاد والنصيحة على أن لا تمس نظم المجتمع وقوانينه وسياساته وعلومه، في مثل هذه الحالة ما الدَّور الذي يستطيع الدين أن يؤدِّيه؟ وما حجم الهداية التي يستطيع أن يحقِّقها؟ إنها حالة شبيهة بأن يقال لشخص: إنَّنا قد رتَّبنا أوضاع أسرتنا ووضعنا المنهج اللازم والشامل لمسيرتها، ولكن لا بأس بأن تأتي وتنصحنا على أن لا تمسّ هذا المنهج، إنه وزير بلا وزارة وموظف بلا وظيفة، فهل الوحي والأديان والأنبياء عليهم السلام يمثلون حالة طفيلية هامشية على الساحة

الإنسانية؟ إن الهداية الإلهية معنى يقتضي دخول الدين في متن الحياة وعمقها، وبخاصَّة إذا لاحظنا عنوان الحجِّية الذي أطلق على الأنبياء والرسل، وأنهم حجج الله سبحانه على عباده؟ فحجيّتهم على الناس تؤكِّد أنهم بعثوا بأمر جوهري وليس بأمر هامشي.

إنَّ الهداية الإلهية أمر معنوي، والحياة الاجتماعية إمَّا أن تقام على أساس معنوي كالإسلام، أو على أساس مادي كالشيوعية، وليس بالإمكان إقامتها على أساس الجمع بين هذه القطبين المتناقضين، وما العلمانية إلاّ نظام مادي حاول إخفاء ماديته والادعاء ـ بدافع الجهل أو التضليل ـ[1] بأنه يتَّسع للدين، ولعلّ ذلك جاء انطلاقاً من الإيمان بكون الدين عنصراً ضرورياً لتلطيف الحياة المادية. ولكن ذلك تزييف وتضليل، لأنَّ الأساسين متنافيان، من حيث طبيعة كلٍّ منهما، مع فارق بينهما لصالح الأساس المعنوي. وهو أن المادة أمر محدود ليس بوسعه الاشتمال على ما هو غير مادي، بينما الغيب والقيم المعنوية المنبعثة عنه، ولكونه يمثل عالماً فوق المادة، يتَّسع لما هو مادي، ولذا يستطيع الإسلام أن ينظِّم الحياة الدنيوية ويجمع بين الدين والدولة، بينما لا يستطيع أي نظام مادي أن يفتح نافذة على عالم الغيب الذي يشكل نفياً جذرياً لمادِّية النِّظام.

وطبقاً للأساس الثاني لا بد لأنصار الهداية البسيطة من إثبات أن الإسلام قد بني عليها فعلاً، وأن الكتاب والسنَّة يدوران مدار النصح والإرشاد ولا ينطويان على مبادرة اجتماعية، وهذا ما لم يقوموا به، والذي قاموا به هو التأكيد على الآيات التي تحدد الإنذار والهداية

---

(١) راجع للتوسُّع: فلسفتنا، للشَّهيد السيد محمد باقر الصَّدر.

والإرشاد وظيفةً للأنبياء من قبيل ﴿**إنَّما أنت مُذَكِّر لَسْتَ عليهم بمُسَيْطر**﴾ [الغاشية/ ٢٢]، ولكن هذا جزء من القضية، وبقي عليهم الجزء الثاني وهو معالجة الآيات والمؤشِّرات الدَّالَّة على أن خطَّ النبوَّات ينطوي على مبادرة اجتماعية كاملة مثل قوله تعالى ﴿**وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه**﴾[البقرة/ ٢١٣] وهذا هو الركن الثاني، فالأنبياء يبشِّرون وينذرون، والكتاب يحكم ويقود المجتمع ويعالج جميع النقاط التي تثير الاختلاف والتمزُّق بما يؤدِّي إلى حفظ المجتمع من التمزُّق والتناحر والنزاع. وقال تعالى: ﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب إلاّ لتبيِّن لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾ [النحل/ ٦٤].

فالكتاب الإلهي يتصدَّى لإقرار الوحدة الاجتماعية ومعالجة جميع النقاط التي تقع محلاًّ للنِّزاع بين أفراد المجتمع، فهو من جهة شريعة شاملة تعطي كل ذي حق حقه، ومن جهة ثانية مشروع تربوي أخلاقي يعالج دوافع العدوان ونوازع الاستئثار التي تثير التدافع بين الناس، وقال تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبيِّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز**﴾ [الحديد/ ٢٥]، فالكتاب جاء مبادرة اجتماعية شاملة هدفها إقامة القسط ونشر العدل بين الناس، وهذا الهدف لا يتحقق بمجرد الوعظ والإرشاد والنصح، وإنَّما يحتاج إلى استعمال القوة، ولذا أشارت الآية إلى الحديد الذي يتخذ مادة لصنع السيوف، فالله سبحانه أنزل شريعة عادلة وأوجد الآلة التي من شأنها إقامة هذه الشريعة وتطبيقها، بوصفها منهجاً شاملاً في الحياة الاجتماعية، وبذلك يتحقَّق إخراج الناس من الظلمات إلى النور. قال تعالى ﴿**كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور**﴾ [إبراهيم/ ١]، فإن

إخراج الناس من الظلمات إلى النور لا يتحقق بمجرد الوعظ والإرشاد، وإنما يحتاج إلى مبادرة اجتماعية شاملة. وهل نستطيع أن نصف مجتمعاً أقيم على أسس مادية في جميع مجالات الحياة بأنه أخرج من الظلمات إلى النور لمجرد أن هذا المجتمع سمح لأفراده بأداء الصوم والصلاة وتلاوة القرآن، مشروطاً عليهم ألاّ ينالوا من النظام المادي الذي أقيم المجتمع عليه؟

أليس ذلك النظام المادي يمثل قطب الظلمات التي يجب على الناس الخروج منها؟

وهكذا يتبين لنا بوضوح أن الهداية البسيطة فكرة خادعة لا تنطوي على واقع، وهي من الناحية الواقعية تؤول إلى الهداية النظرية، والهداية المركبة هي المعنى الوحيد المقبول للهداية الإلهية، ولهذا طالب القرآن الكريم المجتمع بالحكم بما أنزل الله، وحذّر من حكم الجاهلية، ونسب الحكم والملك والخلافة للأنبياء تارة، وللكتب السماوية تارة أخرى في العديد من الآيات، ونصّ على أحكام اجتماعية جزائية واقتصادية وسياسية، وأوكل الباقي إلى الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام.

وذلك كلُّه يدلُّ على أن الهداية الإلهية قائمة على جانب المبادرة الاجتماعية أكثر من قيامها على جانب الوعظ والنصح والإرشاد، بل إن المبادرة الاجتماعية التي جاء بها الإسلام تحظى بامتيازات استثنائية، وليست هي على غرار النظم الوضعية التي توكل أمر التطبيق إلى من حظي بانتخاب أكثرية الناس له. فالذي يمسك بزمام المبادرة ويقود عملية التطبيق هو النبي ﷺ نفسه، الفرد المعصوم الذي اختاره الله سبحانه، وبعده يأتي الإمام، والإمامة جزء من العقيدة وأصل من أصول الدين، وهي خط يتواصل بعد النبي ﷺ في اثني عشر إماماً يتوالون

عليهـا واحـداً بعد الآخر، وغيبة الإمام الأخير الممتدَّة حتى انتهاء أمد البشرية على الأرض جاءت لتؤكِّد تواصل الرابطة بين السماء والأرض واستمـرار الإشـراف السمـاوي المركّز عليها. والإمام فرد معصوم نصَّ على إمامته الـرسـول ﷺ أو الإمـام الذي قبله، وهو أفضل أهل زمانه علمـاً وعمـلاً، ويتمتـع بـنفس قدسيَّـة ومنزلة قدسيَّة قريبة لا تعلوها إلاّ منـزلـة الرسول الأعظم ﷺ والـولاء لـه ليس أمراً واجباً فحسب بل هو شرط فـي قبول الأعمال من المكلَّفين عند الله سبحانه وتعالى، وجميع هـذه الخصـائص السمـاويـة التي يتمتع بها الإمام تنعكس إيجابياً على المبادرة الاجتماعية التي يقودها.

الإمامة تحقّق هدف النبوّات..

محوريَّة الغيب وحاكمية الله

وهذه الخصائص لم تنطلق من فراغ، وليست أمراً مبالغاً فيه، بل هي تمثِّل نـزوعـاً عميقـاً، ينطلق من مركز التوحيد ويتجه نحو الساحة الاجتماعية، فالإمامة هي الخـط المسؤول عن تجسيد التوحيد وإقامته محـوراً يقـود الساحة الاجتمـاعية، ونظاماً وحضارة متكاملة الجوانب والأبعاد. ومن الطبيعي أن تنتخب السماء رموز هذا الخط من بين أنقى أفراد البشـريـة وأفضلـهم وتمنحهـم امتيازات غيبية، ليتمكنوا بمجموع الامتيازات الموضوعية التي يحملونها والامتيازات السماوية الممنوحة لهم، من تحقيق هدف النبوّات المتمثِّل بالهداية وتجسيد حاكمية السماء في الأرض، وإنجاز الامتياز الذي يبحث عنه الإنسان ولا يجده إلاّ في الـديـن، ذلـك أنَّ الإيمـان بـالله يعنـي الإيمـان بخـالقيـة الـلامحسـوس للمحسـوس وعلوّه عليه، وهذا ليس إيماناً جامداً بل إيمان يستبطن في داخلـه ثـورة حقيقيـة على عالم المادة وسلطانها الذي يحاول الاستئثار

بـالحيـاة الإنسـانيـة فـي مختلـف مجالاتها بالنحو الذي يعبر عنه شعار التـوحيـد القـائـل: «لا إله إلاّ الله» والذي ينتفض على ألوهية المادية ومحوريتها في الحياة ليزيلها ويقيم ألوهية الله ومحوريته، بما يؤدي في النتيجة إلى محـوريـة القيم المعنوية بدلاً من القيم المادِّية في الحياة الاجتماعية، فقبل الإيمان بالله كانت المادة هي المحور وهي الأساس والحقيقـة النهـائيـة في الوجود من وجهة نظر الإنسان، فيأتي الإيمان فيحدث انقلاباً جذرياً ويزيل محوريَّة المادَّة ويرسِّخ في النفس محورية الغيب بالنحو الذي تكون المادَّة فيه أمراً تابعاً ومخلوقاً ومحكوماً في السـاحتيـن: الكـونيـة والاجتمـاعيـة، وفـي ظـل محوريَّة الغيب تنطلق الأخـلاق والقيـم المعنـويـة التي تعطي الأولوية للآ‍ بوصفه الغيب والممثِّـل لمحـوريَّتـه فـي الساحة الاجتماعية على «الأنا بوصفه المادة المتـأخـرة رتبـة..». ومـن هنا قال الرسول الأعظم ﷺ: «إنما بعثت لأتمِّم مكارم الأخلاق».

والأخلاق، في هذا الإطار، ليست حاجة فردية بل قاعدة الإسلام وجوهر الحضارة الإسلامية التي تنطلق من محوريَّة الغيب على السَّاحة الكونية وتنتهي بمحوريَّة القيم المعنوية على الساحة الاجتماعية، وليست القيم المعنـويـة سوى امتداد اجتماعيٍّ للغيب ومظهر من مظاهر الكمال المطلق التي تتجلى في السَاحة الإنسانية، ولذا فالأخلاق لها منبع واحد هو الضمير الديني. وفي الميدان السِّياسي تتجلَّى محورية الغيب وعلّيته للمـادة مـن خلال مظهر طبيعي هو حاكمية الله، سبحانه وتعالى، على الإنسان، وهي حاكمية ذاتية ناشئة من خالقية الله سبحانه للإنسان.

غير أن المشكلة التي تواجه محوريَّة الغيب، وما ينشأ عنها من قيم معنوية أخلاقية في الساحة الاجتماعية وحاكمية إلهية طبيعية في الميدان

السياسي، تتمثَّل في غلبة الحس المادي على شخصية الإنسان بالنحو الذي يقوده إلى محورية المادة ويبديها أمامه كأنها المحورية الطبيعية ويبعده عن تحسس الغيب، بحيث يكون الحديث عن محورية الغيب وضرورة الإذعان لها وطرد محورية المادة ضرباً من الخيال.

ومن هنا تنبعث معركة العقل والغريزة، والروح والبدن، فالعقل والروح، بما ينطويان عليه من جوهر مثالي، يدركان ببداهة أشرفية عالم الغيب الذي ينتميان إليه ويشكلان امتداده التكويني على الساحة الإنسانية، قال تعالى: ﴿**ونفخت فيه من روحي**﴾ [الحجر/٢٩]، ويسخران بالتالي من محورية المادَّة التي عبّر عنها الإنسان القديم بعبادة الأصنام وعبّر الإنسان الحديث عنها بإقرار المادِّية فلسفةً للوجود ونظاماً اجتماعياً، بينما تطالب الغريزة والبدن بمحورية المادة لأنها العالم الذي ينتميان إليه.

وهنا يأتي دور الدين ليدعم العقل والروح وينصر محورية الغيب ويهذّب المادة، فيقبل بها، بل يؤمن بضرورتها بوصفها عنصراً تتقوم به الحياة من جهة، ويكافح طغيانها وتحولها إلى محور يدير الحياة وينظمها من جهة ثانية، وبدخول الدين في هذه المعركة تأخذ محورية الغيب عنوان التوحيد ومحورية المادية عنوان الشرك، وتحول عنوان المعركة من معركة الغيب والمادة إلى معركة التوحيد والشرك. وواضح أن دور الدين يقاس كمياً وكيفياً بحجم المعركة التي دخلها، وحيث أن المعركة بين الغيب والمادة، وقد دخلها الدِّين بهدف تصفية محوريَّة المادَّة المعبَّر عنها في الاصطلاح الديني بالشرك وإقرار محورية الغيب في الأرض المعبَّر عنها في هذا الاصطلاح ببسط سيادة التوحيد في الأرض، فلا بد من أن يأتي دور الدِّين ومداه بمستوى هذا الهدف الذي

عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿**ليظهره على الدين كله**﴾ [التوبة/ ٣٣] وقوله تعالى: ﴿.. **وكلمة الله هي العليا**﴾ [التوبة/ ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدِّينُ كلُّه لله**﴾ [الأنفال/ ٣٩]. وهي تعابير مختلفة عن محورية الغيب وسيادة التوحيد التي يجب أن يذعن لها الإنسان في شرق الأرض وغربها وفي مختلف شؤون الحياة.

خصائص الدِّين العالميَّة والشموليَّة والفعَّاليَّة

وهنا تتجلى أمامنا ثلاث خصائص ممتازة في الدين، هي عالميَّته وشموليَّته وفعَّاليَّته.

أمَّا عالميَّة الدِّين فتتجلَّى في كونه جاء ليعالج قضية قائمة في كل إنسان، بل ينطوي وجوده عليها، سواء كان من شرق الأرض أم من غربها، ويعطي الغلبة لجوهر مثالي لا يتفاوت فيه الناس، وهو الرُّوح، ومن هنا كانت الأديان عالمية بطبعها وجوهرها.

وتتجلى شموليَّة الدِّين في كونه يطارد محوراً شمولياً قد استوعب الساحة الاجتماعية، فلا بد من أن يكون الدِّين بنفسه محوراً شمولياً لئلاَّ تبقى للمحور المرفوض باقية في جانب من جوانب الحياة. ولئلا تبقى زاوية من زوايا الحياة متمرِّدة على سيادة التوحيد، ومن هنا ينحل المفهوم العبودي للتوحيد إلى مفاهيم ميدانية بعدد مجالات الحياة، فالنِّظام السياسي الإسلامي هو مظهر التَّوحيد في الميدان السياسي، والنظام الاقتصادي الإسلامي هو مظهر التوحيد في الحقل الاقتصادي، وهكذا الأمر في سائر الأنظمة والمجالات التي بمجموعها تتحقَّق مقولة الباري تعالى ﴿**وما خَلَقْتُ الجنَّ والإنسَ إلاّ ليَعْبُدُون**﴾ [الذاريات/ ٥٦] وبالنَّظر إليها تكون العبادة ذات مفهوم حيوي فعّال يتساوق مع هدف

الـدِّين المتمثِّـل بالهداية، ولو لم تكن العبادة ناظرة إلى واقع اجتماعي تريد تغييره لعادت الهداية إلى المفهوم النَّظري الذي تبيَّن فساده، بل إن شموليَّة الدِّين مندكَّة في عمق محوريَّته، فالمحوريَّة لا تتصوَّر إلاّ لشيء ذي جوانب متعدِّدة، بحيث يستوعب الواقع المحيط به من خلالها، فلو لم يكن الـدِّيـن شمولياً لا يعود محوراً في الحياة الاجتماعية، وفقدان المحورية الاجتماعية يعني التسليم لمحورية المادة، وهذا ما لا يمكن تصوُّر صدوره عن الدين، فلا بدَّ من أن يكون الدِّين محوراً، ولا بدَّ من أن تكـون محوريَّـة الـدين ـ وبالتالي شموليَّته ـ أكبر من محوريَّة المادة وشموليَّتها، لأن المادة ذات نطاق محدود، بينما يمثل الدين حقيقة ما ورائية مطلقة، وهذا وجه آخر لتقريب شموليَّة الدِّين.

ولنقف طويلاً عند الميزة الثالثة للدين، وهي الفعَّالية، فإن التغلُّب على النـزوع المـادي وتأثيره الشَّديد للاستحواذ على شخصية الإنسان يتطلَّب محورية دينية ذات زخم وفعالية وتركيز بأعلى ما يمكن تصوُّره من الـدرجـات والمراتب، بحيث يصبح الغيب قوة حاضرة ومؤثِّرة في شخصية الإنسان بنحو يكافىء الحس المادي، ويتغلَّب عليه ويحرِّر الإنسان من الاحتلال المادي، ويطلق القوى الروحية، ويدعم القوة العقلية، ويحكم سيطرته على القوى الغريزية، وينظِّم عملها ويشبعها بما تستحقه من الإشباع، ويحول دون طغيانها ونزوعها المفرط نحو المحورية.

وبفضل هذه الفاعليَّة الدِّينيَّة يتحقَّق الإنسان الكامل الذي يتصرَّف فـي المـادة ويكيّفهـا طبقـاً لاختيـاراتـه، ولا يسمح لها في أن تتصرّف بـه وتقـوده. ولهـذا الإنسـان أعطـى الله سبحانـه خـلافتـه فـي الأرض ليتصـرَّف فيهـا طبقـاً لقـانـون الخلافة الذي يقتضي بطبعه تقييد الخليفة بتوصيات المستخلف.

وبفضـل هـذه الفعَّـاليـة الدِّينيـة، يتمكَّن بعض الكاملين من بلوغ درجة قصوى فـي الكمال فيمنحهـم الله وسام الشهادة «نبوَّة أو إمامة»، ويكونون حلقة مـن حلقات خطِّ الشَّهادة المكلَّف بهداية البشرية وسوقها إلى الكمال المطلوب.

وبفضـل هـذه الفعَّاليـة الدِّينية، يتمكَّن الإنسان الكامل من إنجاز الامتياز الأساس للدِّين الـذي يعجـز الإنسان عن العثور عليه في النُّظم الوضعيَّة، وهو الامتياز الأخلاقي الذي يمثل روح الحضارة الإسلامية، فـإن غلبـة الغيـب علـى المـادَّة في شخصية الإنسان تترجم في الساحة الاجتمـاعيـة إلـى إيثـار «الآخـر»، وهـو غيب علـى «الأنـا» وهي المادة المشهودة. وهذا هو جوهر الأخلاق والحلّ الجذري للصِّراعات الإنسانية التي استولت على التاريخ والتي بعث الأنبياء من أجل إزالتها، قال تعالى: ﴿**كان النَّاسُ أمَّةً واحدةً فبعث الله النبيِّين مبشِّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه**﴾ [البقرة/ ٢١٣].

فإنَّ بداية كلِّ صراع واختلاف عدوان ناشىء من المحورية المادية التي تزين لأحد الطَّرفين أو لكليهما الاعتداء على الآخر انطلاقاً من أنانية توسعية، ولـذا قـال الإمام الخميني، رحمـه الله، كلمته المعروفة: «لو اجتمع ١٢٤ ألـف نبي في مكان واحد لما اختلفوا» لأن حضور «الآخر» بشخصيَّته المعنويَّة ومصالحه المادِّيَّة في النّفوس القدسيَّة أوضح وأظهر من حضور «الأنا»، فإذا ما حصل هذا الإيثـار، أو فـي الحدِّ الأقل هذا التوافـق بين «الأنـا» و «الآخـر»، تكـون الصِّراعـات البشرية قد انتهت تمـامـاً. وهذا الحلّ الروحي يتقدم في رتبته وأهميته على الحل القانوني الذي تراهن عليه النظم الوضعية، ولذا يؤكِّد القرآن الكريم أنَّ الناس في مرحلة الفطرة التي سبقت نبوَّة نوح عليه السلام كانوا «أمَّة واحدة»، ووحدتهم

هـذه كـانت روحيـة فطـريـة يوم لـم يكن للقانون ولا للشرائع السماوية وجود، حتى إذا ما ضعفت الفطرة ظهر الاختلاف والصراع، «فبعث الله النبيِّيـن مبشِّـريـن» بـالهدايـة والتربيـة، وزرع محوريَّة الغيب ومكافحة محوريَّة المادة وصقل الفطرة من جـديـد في النفوس، ثم «وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس»، فحكم الكتاب وقوانينه وشرائعه تأتي في رتبة ثانية ومرحلة تالية.

ومع أن الفكـر الـوضعـي الحديث يؤمن بأن المجتمع الأوَّل كان موحَّداً، ثم ظهر القـانـون في مرحلة تالية، ويطلق على المجتمع الأوَّل اسم «المجتمع البدائـي»، وهو نفسه «المجتمع الشيوعي الأول» حسب الاصطلاح الماركسي، إلا أنه مع ذلك يراهن على الحل القانوني، لا لأن أقطـاب هـذا الفكـر عـاجـزون عن تحليل ظاهرة المجتمع الأول المتوحد من دون قانون، بل لأنهم لا يريدون التصريح بفكرة دينية تقلب منظومتهم الفكرية.

وهـذا هـو سـرّ ما نؤكِّد عليه من أن الامتياز الأساس الذي يجده الإنسان فـي الـدِّيـن ولا يجده في غيره هو امتياز روحي أخلاقي، مع التـأكيـد علـى التفسيـر الاجتمـاعـي الحضـاري الـذي يتَّخـذ مـن الـروح والأخـلاق قـاعـدة فـي بنـاء الحضـارة والنظام الاجتماعي والحذر من التفسير الفردي العلماني الذي يجعـل الروح والأخلاق شأناً فردياً. أما الجانب التنظيمي والقانوني الذي يصوغ الدين المجتمع الإنساني وفقه فهو امتياز ثانوي ناشىء من الامتيـاز الأساس. وهذه هي المغالطة التي يقع فيها العلمانيون والمتغرِّبون حينمـا يرفضون مقولة تطبيق الشريعة وحاكمية الدين انطلاقاً من انتقادات يوجهونها لعدد من أحكام الشريعة، وهي انتقادات ناشئة عن الجهل بحقيقة الدِّين وجوهره.

وبفضل هذه الفعَّاليـة يحافظ الدين على نقائه واستقامته، فإنَّ من أشنع مظاهر انحراف اليهودية ما قالته اليهود: **﴿يد الله مغلولة * غُلَّت أيديـهم ولُعنُـوا بمـا قـالوا، بل يداه مبسوطتان﴾** [المائدة/ ٦٤]، أي أنهم حذفـوا فعَّالَيـة التوحيد واعتقدوا أنَّ الله قد خلق الخلق ثم انصرف عنه وأصبح عاجزاً عن التأثير فيه. فهو إله غير فعّال، وبعدهم جاء النصارى وأساؤوا فهم التَّركيز الرُّوحي الشَّديد في المسيحية وتصوَّروه دليلاً على الانصراف عن الدنيا وشؤونها، فألغوا بذلك شمولية الدين. وعلى أثر ذلك أحسّ أباطرة الروم بالحاجة إلى المسيحية غطاءً لتوسيع سلطانهم السياسي وتسويغه، فتحالفوا مع البابوات على أن يحكموا باسم الدِّين وأن يكـون البابـا بمنزلة الراعي والمرشد للدولة، وبمرور الزمن تزايد انحـراف الكنيسـة وأصبحـت آلـة لتكـريـس الظلـم وتسـويـغ الجهـل والانحطاط، فقامت النهضة الأوروبية الحديثة على أساس حذف الدين من الساحة الاجتماعية وحصره بالشؤون الفردية، وهكذا كانت شمولية الدين متوقِّفة على فعاليته، فلكي يكون الدين شمولياً لا بد من أن يكون فعّالاً، ولكـي يطبّـق شموليتـه على الأرض بنجاح لا بدَّ من أن تكون فعاليَّته في أعلى درجة ممكنة.

وهذا هو معنى الإسلام الذي أطلقه القرآن اسماً عامَّاً على النبوَّات والرسالات السماوية كافة، وعلى النبوَّة والرسالة الخاتمة بنحو خاص. فالإسلام مشتق من صيغة إفعال، وهي صيغة قائمة بطرفين: طرف أعلى يُلزم وطرف أدنى يذعن لذلك الإلزام، أي أنها صيغة تستبطن فعالية الأعلـى وانفعـاليـة الأدنـى، قـال تعـالـى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمـوك فـي ما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾** [النساء/ ٦٥].

فالإسلام هو فعاليَّة الأعلى، والتسليم هو إذعان الأدنى وانفعاليته.

وهكذا يتبيَّن لنا بوضوح أن فعاليَّة الإسلام ضرورة تربوية للفرد، وضرورة حضارية يتحقَّق بها امتياز الإسلام على ما سواه في المجتمع، وضرورة دينية يحفظ بها الدين نفسه من الانحراف، بحيث يمكننا الآن أن نعتبر، هذه الفعالية في نطاق الإسلام، مقياساً نميز به المدرسة الفكرية الخاطئة من المدرسة. الفكرية الصائبة من بين مدارس الإسلام ومذاهبه، وسيتَّضح عمَّا قليل أن الفارق الجوهري بين مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت عليهم السلام هو فارق الفعالية، فمدرسة الخلفاء الثلاثة آمنت بإمامة عاديّة غير فعَّالة، بينما بُنِيَت مدرسة أهل البيت عليهم السلام على أساس إمامة فعالة ذات خصائص غيبيَة كبيرة تكسبها فعالية استثنائية على الساحة الاجتماعية.

معالم الفعاليّة ووسائلها في الإسلام

والفعَّالية المنشودة في الدين خاصِّيَّة مضمونة عبر وسائل كافية كامنة في عمق نظام العبادات وجوهر منظومة العقائد.

فالصَّلاة وُصفَت على لسان الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم بأنها عمود الدين، لما تنطوي عليه من مران يومي متكرر ومؤكَّد على استحضار الغيب والمحورية الغيبية في النفس، وفي هذا السِّياق يأتي تأكيد الشريعة على إحضار القلب في الصلاة والانقطاع عن الدنيا فيها، والتدبُّر في أذكارها وألفاظها، وعدم السجود على ما يؤكل أو يلبس، والدعاء للآخرين في الصلاة قبل دعاء الإنسان لنفسه.

فإذا ما استقرَّ محور الغيب في الفرد جاء التَّأكيد على إتيان المسجد وأداء الصلاة جماعة. وترجيح الصيغة الجماعية على الصيغة

الفـردية في الدعاء، وتقيُّد المأموم بمتابعة الإمام، ومراعاة الإمام لحال المـأمـوم، وتقـدم الـرجـال على النساء، محاولةٌ لإقامة الغيب محوراً اجتماعيّاً، وإشعارٌ بأنَّ الدِّين يتَّخذ من الفرد بداية للوصول إلى المجتمع وأن غرضه لا يتوقَّف عند الفرد بل إن المجتمع يمثل المقصد الأساس والنهائي للدين، ولذا تمثل صلاة الجماعة الصورة التنظيمية المثالية لما ينبغي أن يكون المجتمـع عليه، وتكرار الجماعة بنحو يومي يرسخ في النفس هذه الصورة بحيث تكون الأمثولة التي يسعى لاحتذائها في نشاطه الاجتماعي اليومي، أمثولـة القـائـد المؤمن العادل الذي يلتزم بمراعاة الرعية وتلتزم الرعية بمتابعته، وهكذا تؤدي الصلاة دورها في مكافحة محـوريـة المـادة ذلـك **﴿إنَّ الصَّـلاة تَنْهـى عـن الفَحْشَـاء والمُنْكَـر﴾** [العنكبوت/ ٤٥] المنبعثيـن مـن جسـد طاغٍ قد تحوَّل إلى محور، وإقرار محورية الغيب لأنها معراج المؤمن وعمود الدين. ثم إن هذه المحورية تبدأ محورية على صعيد الفرد، ثم تصبح محورية اجتماعية تتصدى لبيان الصورة التنظيمية لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي القائم على هذه المحورية. ثم يأتي الصوم فريضة سنويَّة ليؤدِّي دوره على مدى شهـر كـامـل يدخل فيه المجتمع الإسلامي دورة روحية شديدة التركيز ينقطع فيها انقطاعاً تاماً عن المادة (أكل، شرب، جماع) طوال النهار من كـل يـوم، فتبلغ المادة أعلى درجات ضعفها، وتبلغ الروح والمحور الغيبي الـذي تـدور مـن حـولـه إلى أعلى درجات قوَّتها **﴿كتب عليكم الصيام. . . لعلكم تتقون﴾** [البقرة/ ١٨٣] وهذا الترقِّي الروحي الاستثنائي في شهر رمضان سيدَّخر رصيـداً يعيـن العبادات اليومية الاعتيادية على تـرسيـخ محـوريـة الغيب وتلطيـف المـادة واحتوائها وتهذيبها وسلخ المحورية عنها في سائر الأشهر والأيام، والحج فريضة أخرى تدخل في هذا السياق.

وهـذه الفـرائض الثَّـلاث تمثِّل القاعدة الروحية للإسلام والمنبع الكبير لفعاليَّته وامتيازه الأخلاقي وقدراته التغييرية الفعّالة، وعلى أساس منه تبنى سائر الأنظمة في الإسلام كالنظام الاقتصادي والنظام السياسي، ولذا قال الإمام الباقـر عليه السلام: «بني الإسلام على خمس، على الصَّلاة والزكاة والصوم والحج والولاية»[1]، الأركان الثلاثة الأولى هي القاعدة الروحية والتربوية أما الزكاة فتمثل النظام الاقتصاديّ المتوازن والقائم على العدالة الاجتماعية. بينما تمثِّل الولاية النظام السياسي في الإسلام، وهو النظام الذي تقام به سائر الفرائض.

وهذا المنهج العبادي الفعَّال متولِّد عن منبع عقائدي فعَّال يتمثَّل بتوحيـد فعـال ورؤية كونية فعالة، فالقرآن الكريم نسب القدرة إلى الله سبحانه وتعالى أكثر من ٩٠ مرّة، ورفض تحديد هذه القدرة بمجال دون آخر، فهي قدرة شاملة للخلق والتكوين من جهة، وللتدبير والرزق وما يرتبط بشؤون الإنسان والمسيرة الإنسانية وسائر المخلوقات الحية من جهة ثانية، وردّ القرآن الكريم بشدة على مقولة اليهود أن «يد الله مغلولة» حيث أجاب ﴿**غُلَّت أيديهم ولُعِنُوا بما قالوا بل يداه مبسُوطتان يُنْفِق كيف يشاء**﴾ [المائدة/ ٦٤].

ومـن معالـم الفعَّالية في هذه الرؤية الكونية إطلاقها فكرة خلافة الإنسـان عن الله سبحـانـه وتعـالـى في الأرض. فالتوحيد الفعّال يوجد رابطة فعّالة مع الإنسان هي رابطة الخلافة، ليس الإنسان مخلوقاً تائهاً بل هو خليفة الله سبحانه وتعالـى والممثِّل لسيادة التوحيد على الأرض، وقد هبط الإنسـان الأوَّل وهـو آدم عليه السلام إلى الأرض وتكوَّن من ذريته

(١) أصول الكافي، ج١، ص٣٧٧.

مجتمع فطري خالٍ من الاختلافات والنزاعات، وبمرور الزمان ظهرت تعقيدات جديدة علَى الساحة الاجتماعية لم تكن الفطرة بمفردها قادرة على إيجاد الحلول لها، كما أن الفطرة لم تعد تتمتَّع بنقائها الأول الذي ربما كان كافياً لها. فأصبحت البشرية بحاجة إلى هداية سماوية ترشدها إلـى الطريق وتحميهـا من الضلال، وتنظِّم شؤونها الاجتماعية، وتزيل عنها الاختلافات، وتصقل فيها الفطرة من جديد، فانبثق من داخل دائرة الخلافة الإنسانية خط جديد أوكلت إليه مهمة تجسيد فعّالية السماء على الأرض بمستـوى أرقـى مـن الخلافـة التي ظهر أن أكثر أفرادها يشذون عنها، ويخونون ميثاق الله سبحانه إليهم فيها، ويقعون ضحيَّةً لإغراءات المحور المادي الدنيوي الذي يبدي نفسه أمامهم كأنه المحور الوحيد فيضعف إحساسهم بالمحور الغيبي التوحيدي وتصبح الخلافة لديهم كما لـو كانت وهماً من الأوهام. والخط الجديد هو خط الشهادة السماوية المتجسدة، في الأرض، في الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام، وقد جاء تعبيراً عن توحيد يـأبـى إلاّ أن يكـون في أعلى درجات الفعالية في الأرض بحيث يبعث الله سبحانـه وتعـالـى ١٢٤ ألف نبي انتظموا في خمس مراحل، كانت كل مرحلة تبدأ بنبي من أولي العزم ذي شريعة عامّة يمتد أمدها إلـى حيث ظهـور مرحلة جديدة ونبوَّة عزمية جديدة، ولا يخفى ما في وصـف «العـزم» الذي أطلق على نبوات نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وآله من فعاليَّة مؤكَّدة.

لقـد جـاء خطُّ الشَّهادة ليدعم قاعدة الخلافة، ويكرّس مضمونها الرَّباني، وليدير المجتمع الإنساني إدارة سماوية مباشرة يجتاز من خلالها الإنسان مرحلة الطفولة، وسيتدرِّج هذا الخط في الكمال بنحو موازٍ لرشد الإنسان، فيبلغ أرقى مراقيه في النبوَّة الخاتمة المشتملة بالإسلام.

وقبـل أن يـأذن رعيـل النبوَّة والأنبياء بالرحيل، تأتي الأقدار على حياة سيد الخلق وأشرف المرسلين ﷺ وفي الأشهر الأخيرة من حياته الشريفة كان لا بدَّ لخط الشهادة من أن يوقف البشرية على حقيقة التحوُّل الذي ستمرّ به، وطبيعـة عمـل هذا الخط في المرحلة المقبلة، ذلك أن خط الشهادة كان يتقوّم في مرحلة النبوَّة بعنصرين وركنين هما:

١ ـ الوحي المجسَّد في كتاب سماوي.

٢ ـ شخصية النبي والرسول ﷺ.

ولـم يكـن دور الـوحـي منحصـراً بإيصال التَّشريعات الإلهية إلى النَّبي ﷺ، بل كان إلى جانب ذلك يلعب دوراً فريداً في إعداد شخصية النبي ﷺ إعـداداً استثنـائيـاً بحيث يكـون قادراً على إحداث موجات التغيير الاجتماعي المطلوبة عبر الأجيال، والإعداد الاستثنائي كان يتمثَّل بتحـويـل المعقـولات النظريـة التجريدية في شخصية النبي إلى حقائق محسـوسـة سـاخنـة فعـالـة، ذلـك أن الإنسان يميل إلى جانب الحس المتشعِّـب عن المحور المادي أكثر من ميله إلى جانب العقل المتشعِّب عـن المحـور الغيبـي، ومهمـا اشتد هذا الجانب وازدادت المعقولات وضوحاً وبروزاً وتمّ تدعيمها بمختلف البراهين والأدلة، فإنه بنفسه يبقى قاصراً عن الغلبة على الجـانب الحسّي، وحتى لو تمّت الغلبة فإنها تتم في نخبة خاصة عاجزة عـن التفاهم والتأثير في عامة الناس، ولكي تتم الهداية ويتحقق التغيير الديني المطلوب لا بد من وسيلة يتم من خلالها تحويل المعقولات إلى محسوسات، أي تصعيد فعاليَّة المحور الغيبي المعنـوي فـي شخصيـة الإنسـان بـحيث تتحوّل القيم والمثل المعنوية والغيبية إلى واقع حسـي، وهـذه الـوسيلـة ظهرت لدى الأنبياء بصورة المعجـزة الحسيّـة (نار إبراهيم عليه السلام وعصا موسى عليه السلام وقيام عيسى

بـإحيـاء المـوتـى عَلَيْهِ السَّلَامُ) التي يلمسها عامة الناس كما يلمسون ثيابهم، وتؤثر في نفوسهم أكثر من تأثرهم بسائر المحسوسات.

بفعلها يصبح الدين كله بمستوى معيّن من الحسيّة، كما ظهرت في الوحي الذي كـان يجلّي المعقولات في نفوس الأنبياء بحيث تصبح محسوسة لديهم، وهذا هو الإعداد الاستثنائي الذي يقوم به الوحي تجاه الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ويتربَّون على أساسه، ثم ينقلون هذا التحوُّل ويعكسون هـذه الحسيّـة إلـى المجتمع البشري، فـالـوحي يـربّـي الأنبيـاء، والأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يـربـون المجتمـع البشري[١] وواضح أن ميل الدين نحو الحسية إنما هو حاجة تغييرية وأسلوب لتحقيق أعلى درجات الفعالية في الخطـاب الـديـني، ولـيس منهجـاً ثابتاً، بل المنهج الثابت يدور حول المحور المعنوي والغيبي، ولذا حينما آنست النَّبوات رشداً نسبياً في الإنسان تـركت الاتكـاء علـى المعجـزة الحسيّة واتجهت نحو المعجزة الأدبية والفكرية ممثلة بالقرآن الكـريـم الـذي يدلُّ اختتام المعجزات به علـى أن النبـوَّات تتـواضـع للإنسـان بالمعجـزات الحسية لترفعه إليها تدريجيـاً، ولتـوصلـه في النهاية إلى النضج الكافي الذي يجعلها تؤمن بفعل معجزة فكرية أدبية وليست حسيّة صرفة.

الإمامة، ضمان مستقبل فعاليّة التوحيد...

وبإيصال البشرية إلى هذا المستوى، يكون الوحي قد أكمل دوره وانتهت مهمته بـوصفـه خطّاً أوَّلاً في الفعالية الدينية، وبقي الخط الثاني ممثـلاً بشخص الـرسول ﷺ الذي كان هو الآخر يعيش لحظات حياته الأخيرة. فهل ستسمح السماء بانطفاء جذوتها الفعالة في الأرض؟ ويبقى

---

(١) الشهيد السيِّد محمد باقر الصَّدر، أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف.

الإنسان بلا وحي ولا نبوَّة ولا شهادة؟ هذا ما لا يلتئم مع فعالية التوحيد. صحيح أن مرحلة النبوات قد ختمت بالإسلام، وتُوِّجت بالنبوَّة المحمَّدية ﷺ. ولكن هل أن ختم النبوَّات يقتضي إنهاء فعالية التوحيد على الأرض؟ أم أنه ظاهرة تعني بلوغ الدين أوج كماله وأن كمال الدين ينحل إلى كمال تفعيلي لكل عناصره ومعالمه ومنها فعالية التوحيد، وطبقاً لهذا المعنى تكون فعالية التوحيد قد بلغت أقصى درجاتها في الإسلام؟

الجواب الأول اختارته مدرسة الخلفاء التي آمنت بانقضاء الوحي والنبوَّة والشهادة وانتهاء دور السماء في الأرض، وليس أمام الإنسان إلاّ كتاب الله وسنَّة نبيِّه.

والجواب الثاني اختارته مدرسة أهل البيت التي آمنت بأن النبوة هي المرحلة التأسيسية في الرسالة الإسلامية، وأن هناك مرحلة امتدادية فيها هي مرحلة الإمامة.

قد ذكرنا من قبل أن فعاليَّة التوحيد يمكننا أن نتخذها مقياساً نكتشف به مستوى الاستقامة الذي تحظى به هذه المدرسة أو تلك من مدارس الإسلام الفكرية ومذاهبه، وهو مقياس يميل بوضوح لصالح مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي آمنت بأن فعالية التوحيد على الأرض ضرورة دينية خالدة، وأن هذه الفعالية يجب أن تكون في أعلى درجاتها، وهو المعنى الذي تعبِّر عنه أحاديث الأئمة: «لولا الحجَّة لساخت الأرض بأهلها» والذي يتكرَّس بشكل مكثف بإمامة ذات خصائص غيبيَّة واسعة.

ونؤكِّد الآن أنَّ فعالية التوحيد ضرورة تغييرية إنسانية دائمة وليست مؤقَّتة حتى تنقطع بانقطاع الوحي، فميل الإنسان إلى الجانب المادي

والحسي وقلّة انجذابه نحو الجانب العقلي والروحي، ظاهرة مستمرة وليست ظاهرة مؤقَّتة يمكن علاجها بوسيلة مؤقتة كالوحي، صحيح أن الوحي استطاع أن يعبر بالإنسان مرحلة طفولته ويوصله إلى مرحلة رشده لدى ظهور الإسلام، ولكن مرحلة الرشد هذه لا تعني أن معقولات الإنسان قد تحوَّلت إلى محسوسات لديه وأنه صار يرى القيم والمثل المعنوية كأنَّه يرى أموراً محسوسة ملموسة، بل إن مرحلة الرُّشد هذه تعني أن الملكات الذهنيَّة للإنسان قد نمت وتطورت بحيث أصبح بطلان الشرك وحقانية التوحيد من جملة الأمور الواضحة التي يأنس بها الإنسان، أما معركة المعقولات والمحسوسات فظاهرة مستمرَّة وعنصر ثابت دائم الحضور على الساحة الإنسانية، وهي العامل الأساس الذي يجعل الإنسان بحاجة إلى توحيد فعَّال ينقذ شخصيَّته من هيمنة الحس على العقل وغلبة المادة على الرُّوح، ويعيد بناء هذه الشخصية على أساس محورية العقل والروح والغيب بدلاً عن محورية الحس والمادة والجسد.

والحقيقة المهمة التي نصل إليها هي أنَّ الوحي لا يمثِّل بالنسبة للإنسان العنصر المباشر والأساس في فعاليَّة التوحيد. إنما العنصر المباشر والأساس هو شخصيَّة النَّبي التي يتحسسها ويتأثر بها ويباشرها، وبالتالي فإن غياب الوحي لا يقلِّل من فعالية التوحيد، وبخاصَّة وأن تراث الوحي ممثَّلاً بالقرآن الكريم، سيبقى محفوظاً في الأرض، فيبقى شخص النبي ومقامه الأساس الأهم في هذه الفعاليَّة.

ولذا كان الوحي بنفسه في اللحظات الأخيرة من سفارته الرسمية في الأرض يسعى لضمان مستقبل فعالية التوحيد بعد وفاة الرسول ﷺ التي قاربت أوانها فهبط على الرسول الأعظم ﷺ بقوله تعالى: **﴿يا أيُّها الرَّسولُ بلِّغ ما أُنْزِل إليك من ربِّك وإن لم تَفْعَل فما بلّغت رسالته والله**

يَعْصِمُكَ من الناس﴾ [المائدة/٦٧] واستجابة لهذا النداء قام الرسول ﷺ بتنصيب الإمام علي عليه السلام خليفة له من بعده، معلناً بذلك قرب انقضاء مرحلة النبوَّة وظهور مرحلة الإمامة التي ستمتد على مدى قرنين ونصف يتولّى فيها الإمامة اثنا عشر إماماً.

والإمام، في مفهوم مدرسة أهل البيت عليهم السلام، حجة الله على الأرض، ولولاه لساخت الأرض بأهلها، وهو وارث الرسول والأمين على كتاب الله، والإيمان به شرط في قبول أعمال المكلَّفين، ويتمتَّع بالإلهام والكرامة من الله سبحانه، وسنَّته حجة كسنة رسول الله ﷺ، وأعمال المؤمنين تعرض عليه كما تعرض على الرسول، وهو معصوم لا يخطئ ولا يأثم ويحظى بالنص عليه من قبل الرسول أو الإمام الذي قبله، وجميع هذه الخصائص تحكي إمامة فعالة لا نستطيع أن ندرك مداها إلاّ حينما نقارنها بنظرية الخلافة في مدرسة الخلفاء التي آمنت بانعقاد الخلافة بالبيعة والشورى وولاية العهد حتى وصل الأمر إلى تصحيح خلافة يزيد وأمثاله بمقاييس هزيلة لا نلمس فيها أثراً من دين ولا مسحة من نبوَّة، والفرق بين المدرستين هو الفرق بين الإمامة الفعَّالة والإمامة الخامدة التي لا تحمل من خصائص الغيب ما تقوّم به نفسها، فضلاً عن أن تقوّم الأمَّة التي كلّفت برعايتها وحفظها من الضلال.

إن خط الشهادة مكلَّف بهداية البشرية، وهذا الهدف متوقف على تعديل الموازنة بين المعقول والمحسوس، بين الروح والجسد، بين محور الغيب ومحور المادة بحيث يكون الأوَّل في هذه الجدليات الثلاث هو الغالب والراجح. وهذا التعديل لا يتم بمجرد النصح والتوجيه وإرسال الصحف وإنزال الكتب، بل لا بد من محور اجتماعي يأخذ على عاتقه تفعيل المبادرة السماوية على الأرض بكفاءة استثنائية،

ولكـي يبلـغ التفعيـل مداه، والكفاءة أقصاها، لا بد من أن يتمتع هذا المحور بخصائص موضوعية فريدة، ويمنح مزايا سماوية استثنائية، وبمجمـوع هـذه الخصائص والمـزايا سيتمكن هذا المحور ـ وهو خط الشهادة ـ من معالجة الجدليات المذكورة وتحقيق التعديل المطلوب في الموازنة بين طرفي كل واحدة منها.

وهـذه ضـرورة مستمـرَّة لا تختـص بمـرحلـة النبـوة، ومـا دام أن المرحلة التالية ليست خالية من هذه الجدليات والمعادلات غير المتوازنة فلا بدَّ من تواصل هذه الضرورة.

مرحلة الغيبة وولاية الفقيه

المرجعيّة امتداد للنّبوَّة والإمامة في هذه المرحلة

وهنا نصل إلـى المرفأ الأخير لدراستنا هذه، وهو مرحلة الغيبة؛ حيث يتكرَّر السؤال من جديد ولو بصياغة مختلفة شكلاً، وهو: هل أن مرحلة الغيبة هي مـرحلـة انتفاء فعالية التوحيد أو أنها ستكون استمراراً لمرحلة الإمامة الفعالة النابعة عن نبوة فعالة وتوحيد فعال؟

شقَّان واختياران كـل واحـد منهما يمثِّل أطروحة سياسية قائمة، الشقُّ الثاني يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بولاية الفقيه العامة، والشق الأول يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بنظرية الشورى.

والفريقـان متَّفقـان علـى خلـود الإمامة وشمولها لجميع العصور اللاحقة لعصـر النبـي ﷺ ولمـا كان عمر الأئمة الاثني عشر عليهم السلام لا يتَّسـع لكـل هـذه العصـور، لذا شاء الله سبحانه أن يمدّ في عمر الإمام الثاني عشر بنحو إعجازي لكي تكون إمامته شاملة للعصور التالية، ومن هنا نشأ عنوان الغيبة الذي يدلّ بنفسه على حرص الإسلام على الاحتفاظ

بـأجـواء الإمـامـة الفعّـالـة، وإشباع الحس الإنساني بتواصل الإشراف السماوي على الأرض.

إلا أن المسألة المثيرة للبحث هي هل أن هذا المقدار من الفعالية يعد كافياً أو لا؟

فقـد يقـال بكـونـه كافياً، لأن الغيبة هي عصر استحضار شعوري مركّز للإمامة الفعالة بكل قيمها وخصائصها واستقامتها وزخمها. فليس هناك فراغ يحتاج إلى ملء، والملء لا يتم من قبل الإنسان بل لا بد من أن يكون من الله سبحانه وتعالى، وعصر الغيبة يخلو من النص السماوي على أفراد معينين يفترض قيامهم مقام الإمام الغائب عليه السلام وحينئذ فلا داعي للبحث عن ولاية الفقيه.

ولكننا ذكـرنـا سابقاً أن الفعالية ضرورة تقاس بها سلامة الفكرة، وكلمـا استطعنـا أن نـثبت فعـاليـة أكبـر نكـون قـد أحرزنا رصيداً أكبر للاستقامة والتأثير والنجاح على صعيد التغيير.

وذكـرنـا أيضـاً أن المنبـع الأسـاس للفعـاليـة يتمثّـل فـي شخـص النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبـالتالي فإن مقولة ديمومة الفعالية تقتضي ظهور من يقوم مقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته بوصفه منبعاً بديلاً عنه للفعالية، وهو الإمام، وهي بنفسها تقتضي قيام من يقوم مقام الإمام في حال غيابه بوصفه منبعاً بديلاً عنه للفعالية.

ولـو كـان الخط الفكـري والـروحي للإمامة المتواصل في عصر الغيبة يمثل فعالية كافية كـان الخط الفكـري والروحي للنبوة المتواصل بعد عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يمثـل فعالية كافية، ولما كانت هناك حاجة إلى شخص الإمام، إلاّ أننا وجدنا أن شخص الإمام له دور موضوعي تام في

تكريس فعالية التـوحيـد لأن الناس سيباشرون الإمام عليه السلام ويتحسسونه ويتعايشـون معـه، وهكـذا الأمر في عصر الغيبة لا بد من توفر شخص يكون محور الفعالية.

كتب الإمام الشهيد الصدر رحمه الله عن الغيبة الكبرى يقول: «وبذاك بدأت مـرحلة جديدة من خط الشهادة تمثّلت في المرجعية، وتميَّز في هذه المرحلة خطّ الشهادة عن خط الخلافة بعد أن كانا مندمجين في شخص النبي أو الإمام؛ وذلك لأن هذا الاندماج لا يصحُّ إسلامياً إلاّ في حالة وجود فرد معصوم قـادر على أن يمارس الخطَّين معاً، وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطين في فرد واحد، فخط الشهادة يتحمل مسؤوليته المرجع على أساس أن المرجعية امتداد للنبوَّة والإمامة على هذا الخط. وهذه المسؤولية تفرض:

أولاً: أن يحافـظ المـرجع على الشريعة والرسالة، ويردُّ عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكـون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكـون اجتهـاده هو المقياس الموضوعي للأمَّة من الناحية الإسلامية، وتمتد مرجعيته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشـريـع فـي المجتمع الإسلامي فقط بل للعناصر المتحرِّكة الزمنية أيضاً باعتباره هو الممثل الأعلى للأيديولوجية الإسلامية.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمَّة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخّل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح.

والمرجع الشهيد معيّن من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بـالشُّـروط العامَّـة في كل الشهداء التي تقدم ذكرها، ومعيّن من قبل الأمة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له.

ثم يقول: «وهكذا وزع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين بين المرجع والأمة، بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تمارس الأمة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها، ويشرف على سلامة المسيرة ويحدد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطَّين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً.

وبالإمكان أن نستخلص من ذلك أن الإسلام يتَّجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائماً، وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم بل مرجع شهيد، ولا أمة قد أنجزت ثورياً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية، بل أمة لا تزال في أول الطريق فلا بد من أن تشترك المرجعية والأمة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني بتوزيع خطي الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدم. . . وهكذا نعرف أن دور المرجع كشهيد على الأمة دور رباني لا يمكن التخلِّي عنه. . .»[١].

طبيعة خط الشهادة في مرحلة الغيبة

إن خط الشهادة هو خط الفعالية الربانية المكلّفة بتهذيب المادَّة وسلخها عن المحورية وإقرار محورية الغيب والقيم العقلية والمعنوية بوصفها أساساً للحياة الإنسانية، وهذا ما يتطلَّب إلباس المعقولات ثياب المحسوسات، بحيث تصل المعقولات والمعنويات في تأثيرها وفعاليَّتها في النفس والمجتمع والتاريخ مستوى المحسوسات المادية، ومن هنا لم يكن الوحي والكتب السماوية كافية في تحقيق هذه الفعالية، وكان لا بد من شخص محسوس لدى الناس تَعْهَدُ السَّماء بمسؤولية الشهادة إليه

---

(١) الشهيد السيِّد محمد باقر الصَّدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٦٩ ـ ١٧٢.

بحيث تصبح محورية الغيب والقيم العقلية والمعنوية محورية محسوسة. وديمومة مشكلة عدم توازن المعقولات مع المحسوسات يقتضي ديمومة فعاليـة التوحيـد، وديمومة فعالية التوحيد تقتضي استمرار ظهور القيم العقلية والغيبية والمعنوية في محورية محسوسة، فلا بد من إمام يواصل بعد النبـي مسيـرة المحورية الغيبية المحسوسة، وفي غيبة الإمام تصبح الساحة الاجتماعية فاقدة لهذا المحور المحسوس، فلا بد من ملء هذا الفراغ ومعالجـة هـذا النقص في الفعالية. هذا من جهة ولكن من جهة ثانية لا تريد السمـاء أن يكون تدخلها المباشر بتعيين أفراد ورموز خط الشهـادة ظـاهـرة مستمرة، فمن المفترض أن البشرية تنمو وتتقدم إلى الإمـام، وأن الميل نحو الحسيّة حاجة تغييرية وليس منهجاً ثابتاً، ومن مجموع هاتين الجهتين تتحدد طبيعة خط الشهادة في مرحلة الغيبة، فهي شهادة محسوسة في فرد، غير أن هذا الفرد لم يُعَيَّن تعييناً مباشراً من قبل السماء، وإنما عيّنت السماء شروطه وخصائصه العامة فيما تولت الأرض ـ الإنسان ـ تحديد الفرد المطلوب وانتخاب الشخص المناسب، في أجواء مفعمة بالإمامة الفعَّالة ومشبعة بقيمها وروحها، وهكذا فإن السَّماح للأمَّة بانتخاب شخص الفقيه المطلوب للقيادة والشهادة وتحديده لم يكن نقصاً في فعـاليـة التوحيد بل هو مبادرة سماوية سلكتها السماء حينما أحسّت رشداً فـي الإنسـان، بـحيث أصبح قادراً على انتخاب الفقيه المناسب، إضافةً إلى أنَّه منهج ثابت في التعامل مع الإنسان. وقد رأينا من قبل كيف انقطع الوحي لما أحسّت السماء ببلوغ الإنسان رشداً كافياً يسمح بانقطاعه.

وهكذا فإن أطروحة ولاية الفقيه تمثِّل الحد الأخير الذي لا يمكن التنـازل عنـه مـن فعَّاليـة التـوحيد في الأرض. فقد انتهى الوحي بانتهاء عصـر النبـوَّة، وانتهى النصَّ بانتهاء عصر حضور الإمام، وبقي العنصر

الـوحيـد الثَّـابـت لفعـاليـة التوحيد في الأرض ضماناً لاستقامة المسيرة الإسلامية الخالدة، وهـو الفقيه الذي تعيِّن السماء شروطه وخصائصه، وتنتخب الأرض شخصه.

ولنلاحظ أن أطروحة ولاية الفقيه هي الأطروحة التي تجسِّد أعلى درجات التكامل والتفاعل بين خط الشهادة وخط الخلافة الإنسانية، بين الأرض والسمـاء، لأن السماء لا تحذف من فعاليتها عنصراً إلاّ عندما تلمـس فـي الإنســان رشداً كافياً يجعله غنيَّاً عن هذا العنصر، فحذفت الوحي عندما أصبح الشُّرك أمراً واضح البطلان بحيث تشمئز منه النفس الإنسانية، وحذفت عنصر الحضور حينما أصبح بإمكان الإنسان المسلم بلوغ درجـة الاجتهـاد في الشريعة، وأصبح بإمكان المجتمع الإسلامي التمحور حول فقيه يضمن استقامته.

وهكـذا فولاية الفقيه هي أطروحة الخصائص الرشيدة الفعّالة التي تستجيب لشروط الأرض والسماء معاً.

نظريّة ولاية الفقيه
قراءة تاريخيّة

أ. أحمد جهان بزرك
ترجمة د. دلال عبّاس

موضوع البحث

سيدور الكلام في هذه المقالة ـ وهي، في الواقع، نظرةٌ مجملةٌ إلى «ولاية الفقيه» وآراء الفقهاء فيها، في مجراها التَّاريخي ـ على موضوعات معيّنة كمكانة مبحث «ولاية الفقيه» في علم الكلام، والأساليب العمليَّةَ والنظريّة التي انتهجها بعضُ الفقهاء في تصدّيهم لقضية الحكم في عصورهم، وموضوع تنصيب الإمام المعصوم الفقيه في مقام الحاكمية.

إنّ عدداً لا يُستهانُ به من الكتّاب المعاصرين، في مجتمعنا، يصرّون، سرّاً وعلانيَّة، على القول من دون أدنى تحقيق أو تدقيق: «إنّ ولايةَ الفقيه، أو المجتهد، مسألة مستحدثة بين الفقهاء، وليست لها شموليّةٌ عامة، طرحها للمرَّة الأولى منذ قرن ونصف «الملاَّ أحمد النّراقي»، معتمداً أدلّةَ لم يوافقه عليها سوى عدد قليل من معاصريه».
بناء على ذلك، تهدف هذه المقالة إلى توضيح المسألّة باختصار، على أمل أن يتوسَّعَ فيها آخرون، ويهتموا بتوضيح جميع جوانبها.

وستبيّن هذه المقالة أن مسألة الاعتقاد بولاية الفقيه ليست طارئة أو مستحدثة، وإنَّما طُرحت على بساط البحث منذ حدوث الغيبة الكبرى ـ إن لم نقل منذ عصر النبي ﷺ ـ وحتى اليوم، وإنّ لجميع أركان الفقه والتفقُّه مباحثَ في هذا الباب، كما أن بعضَ هؤلاء قد نجح في وضعها موضع التنفيذ وفي تطبيقها عملياً.

ما لا يجب أن يُنسى هو أنّ عرض تاريخ نظرية «ولاية الفقيه» عملٌ ضخمٌ، والمباحث التي ستتطرَّق إليها هذه المقالة تاريخيةٌ ومختصرةٌ، ولكنّها عظيمةُ الفائدة، تضعُ بين أيدي الباحثين أساساً تاريخياً وموضوعيّاً إلى حدٍّ ما، يعتمدون عليه في تركيز المباحث المتعلّقة بالموضوع، وفي دراسة آراء الذين طرحوا نظريّة «ولاية الفقيه»، ووضعها في حيِّزيها التاريخي والموضوعي.

نكرّر أن جذورَ نظرية ولاية الفقيه تعود، في الواقع، إلى عصر النبيّ ﷺ، عصر صدر الإسلام؛ حيث واجهت المسلمين معضلتان: **الأولى**: عدم حضور الرسول ﷺ في أكثر المدن، **والأخرى**: الحاجة الماسَّة إلى الأحكام والقوانين والأحكام، كما كانت الحاجةُ ماسَّةً إلى فقهاء قديرين في عصور الأئمة المعصومين عليهم السلام، لكن هذه المقالة لا تحقّق في عصر صدر الإسلام، أو عصر الأئمة، وإنّما تجيبُ عن غرضٍ محدّد، وتحيط بزمنٍ معيّن، هو ما أطلق عليه اسم «الغيبة الكبرى».

المؤثّــــرات

المسألـة الأخرى التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار، في ما يتعلّق بالمسـار التاريخـي لنظـريـة ولاية الفقيه، هي تأثير الزمان والمكان في كيفية طرح نظريّة «الولاية»، و «ولاية الفقيه»، لأنّ ميادين الفكر جميعها

ـ بموجب الأصل التاريخي المسلّم به ـ تخضع لتأثير الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة للعصر الذي تصدر فيه النظريات والطُروحات والأفكار السياسيّة عن المفكرين السّياسيين بعامة: الدِّينيين وغير الدِّينيين، المعصومين وغير المعصومين. بعبارة أخرى: إنّ للفكر السياسي علاقةً مباشرةً بمواجهة المفكِّرين للمسائل السّياسيّة الاجتماعيّة، ولا يُستثنى من ذلك أصحابُ نظريّة الولاية؛ ويبيّن التحقيق التاريخي توسّع مباحث الفكر السياسي كلّما تزايدت مواجهة المفكِّرين للمسائل السّياسيّة، وتقلُّ إذا ضَعُفَتْ هذه المواجهة في عصر من العصور، أو خفَّتْ، مهما كان السبب، ويَضمُرُ الفكرُ السياسيُّ كذلك أو ينضبُ.

هذا الأمر المهمّ يتوضَّح لنا جيِّداً بدراسة ثلاثة وعشرين عاماً من فاعليّة النبيّ الأكرم ﷺ، ومئتين وخمسينَ عاماً من فاعليّة الأئمة المعصومين عليهم السلام، كما أنّ التَّحقيق في تاريخ نشاط الفقهاء الشيعة، على مدى ألف ومئتي عام، سيجعل من هذه «الفرضيّة» أصلاً وقاعدةً ثابتين في التاريخ السياسي الشيعي، فالآيات المكّية التي نزلت على الرسول، على مدى ثلاث عشرة سنةً، يغلب فيها الوعد والوعيد على المسائل السياسية، فيما الآيات المدنية، على العكس من ذلك، تعالج المسائل السياسيّة والاجتماعية، كما أنَّ الرِّوايات والأحاديث المأثورة عن الإمام الأوَّل عليه السلام مصبوغةٌ في معظمها بالصّبغة السّياسيّة، ومثلها آثارُ الإمامَين الثَّاني والثَّالث عليهما السلام، أما أحاديث الإمام الصادق عليه السلام ووالده الإمام الباقر عليه السلام فتتوسّع في معالجة المسائل الحقوقيّة، وتقلُّ فيها المسائل ذات الصّبغة السّياسيّة (بمعنى الحكم)، لأنّ اهتمامهما بمسائل الحكم السّياسيّة كان أقلّ من اهتمام الأئمة الآخرين.

يتبيّن لنا، بالنسبة إلى الفقهاء، أنّ المحقّق الثاني وكاشف الغطاء، والملاّ أحمد النَّراقي، والميرزا القمّي، والشيخ فضل الله النوري، ومحمد حسين النّائيني الغروي، وبخاصة سماحة الإمام الخميني، بسبب مواجهتهم للقضايا السياسية، ولطبيعة «النظام السياسي» ومقوّماته، طرحوا أفكارهم السياسية صراحةً، على العكس من الفقهاء الآخرين، أمثال الشيخ الأنصاري وصاحب الجواهر، وصاحب الشرائع والشيخ الطوسي، وآية الله البروجردي، الذين عالجوا هذه المسائل بشكل محدود جداً، وفي حدود الضَّرورة.

الولاية مسألة كلاميَّة لا فقهية

لا شك في أنّ «نهج البلاغة» هو أكبر الكتب وأكثرها انسجاماً في تعبيره عن آراء الشِّيعة السِّياسية في ميادين الحكمة النَّظريَّة والعمليَّة والحقوق الأساسيّة[1]، وعليٌّ عليه السلام «شابٌّ من أهل مكة، نشأ بين أهله، لم يلتق أيَّ حكيم في حياته، ولكنّ كلامه في الحكمة النظريَّة أرفَع من كلام أَفلاطون وأرسطو، ولم يعاشر أهلَ الحكمة العمليّة، ولكنّ كلامه أرفعُ من كلامِ سقراط»[2]. هذا الكتاب الذي جمعه «الشَّريف الرَّضي»، في أوائل القَرن الخامس الهجري، جعلَ المباحثَ الكلاميّة المهمّة، ومن جملتها مباحث النبوّة والإمامة والولاية بخاصّةَ، أكثرَ إحكاماً؛ ولم يكن هنالك من شكّ حتى القرن الخامس، في أنّ

---

(١) نسأل القائلين: «إنّ آراء الشيعة السياسية لم تأت حتى الآن مجموعةً منسجمةً ومدوّنة»، هل وجدتم أي مذهب من المذاهب قد طرح، حتى الآن، آراءه التي يعتقدها، في كتاب، منسجمةً ومدوّنة؟

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٧، ج١٦، ص١٤٦.

مسـألـةَ الإمامة والسّياسة والولاية والحاكميّة، مسألةٌ كلاميّةٌ، أصوليّةٌ، عقليّة، استدلالَيّةٌ يمكنُ إَثباتها، وليست مسألةً فرعيّة، فقهيّةً، تقليديّةً، كما يعتقد ويروّج المفكرن من أهل السنّة «كالغزالي» (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) ومـن سـار علـى نهجـه وقلّـده، كسيف الدين الآمدي (المتوفّى عام ٥٥١هـ)، فـي كتـابـه: «غـايـة المـرام فـي علـم الكـلام»[١]، ومـؤلـف «المواقف» وشارحها مير سيّد شريف[٢].

يقول أبو حامد الغزالي: «إنّ مبحثَ الإمامة ليس من المباحث المهمّة، وليس بحثاً عقليّاً، وإنّما هو من المسائل َالفقهيّة، وقد أثارتَ هذه المسألةُ في الحقيقة الكثير من التعصّب، ومن يبتعد عن بحث الإمامة يسلمُ أكثر من الذي يدخلُ فيه، حتى وإن وصلَ إلى الحقيقة ـ أيّاً كان الحَدُّ الذي وَصَل إليه ـ يكون قد اقترف خطأً»[٣].

بناءً على هـذا، كـان مفكِّرو الشيعة السياسيون ـ تبعاً للبحث عن الإمامـة فـي هـذه القرون ـ وتبعاً لهؤلاء المفكرين يعدّون بحث ولاية النـوّابَ العامّيـن (الفقهـاء)، بحثـاً يلـي مبـاحث الإمامـة، وجزءاً من المبـاحـث الكلاميّة، وكانوا يطرحونه في هذه المباحثَ نفسهـا، في الحدودِ الّتي كانت تَسمح بها ظروف العصر.

وتبعـاً لهـؤلاء المفكِّريـن عدَّ الفلاسفةُ الإسلاميون، أمثال: «ابن سينا» (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ)، والفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣١هـ) الفلسفةَ أو الحكمةَ

---

(١) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١، ص ٣٦٣.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، قم: منشورات الشريف الرضي، ١٣٢٥، المجلّد الثامن، ص ٣٤٤.

(٣) الغزالي، محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، أنقرة: مطبعة النور، ١٩٦٢، ص ٢٣٢.

مكمّلَةٌ للمباحث الكلاميّة، وبحثوا مسألةَ الإمامة والولاية وولاية الفقيه، بوصفها مبحثاً عقليّاً أصولَيّاً، وعملوا على إثباتهاَ في ما كَتبوا.

يقول ابن سينا في كتاب «الشِّفاء»: «يجب على واضع السنَّة أن يأمر بإطاعة خليفته، وتعيين الخليفة إما أن يكون من قبله أو بإجماع أهلِ السّابقة على توليةِ من أثبت للناس علانيةً أنّه صاحبُ سياسة مستقلّة، وعقلَ راجح، وأخلاقَ شريفة، كالشجاعة والعفّة وحسن التدبِّير، وأنّه أعلمُ الناس بأحكام الشَّريعة، ولا أحدَ أعلمُ منهُ، وَإثباتُ هَذه الصّفات للشّخص المخَتار يجب أن يكَونَ واضحاً وعلنيّاً، ومقبولاً من الجمهَور ومتَّفقاً عليه، وإذا وقعَ اختلافٌ وتنازعٌ بينهم بعلّة انقيادهم للهوى والهوس، واختاروا آخر لا يستحقُّ الخلافةَ، ولا يليقُ بها، فقد كفروا بالله عزّ وجلّ... وتعيين الخليفة بالتَّنصيب أفضلُ لأنّه يُبعدُ النِّزاعَ والخلاف»[1].

الفارابي، أيضاً، يقولُ في «المدينة الفاضلة»: «رئيسُ المدينة الفاضلة هو إما الرَّئيسُ الأوّل أو الرئيسُ الثاني، أما الرئيس الأول فهو الذي يُوحى إليه، وهو الذي يضع القوانين ويبيّن الأحكام، والشرائعُ والسّنن التي شرّعَها هذا الرئيسُ وأمثالُه تُقرُّ وتُنفّذ، ولكنّ المدينةَ لا يتيسَّرُ لها دائماً مثلُ هذا الرئيس؛ إذ «لا يوجَدُ من فُطِرَ على هذه الفطرة إلا الواحدُ بعدَ الواحد والأقلُّ من الناس». فإذا اتفَق أن فُقدَ مثل هذاَ الرئيس في وقت من الأوقات، فالرئيس الثاني الذي يخلفَه يجب أن يتمتّعَ بكثير من صفاته، وأن يكون عالماً بالشرائع والقوانين والأساليب التي شرّعها الرئيسُ الأوّلُ، حافظاً لها، وأن يكون حكيماً ذا عقلِ نيّر، وقوة استنباط لما ينبغي أن يعرف، ويستنبط أحكاماً من الأَمور

---

(١) حسين بن عبدالله (ابن سينا)، الشفاء (الإلهيات)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤، ص ٤٥٣.

المستجدة التي تطرأ بمرور الزمان، ولم يُواجه السابقون مثلها، قاصداً من ذلك صلاح المدينة ومصلحتها»[1].

العلامة الحلّي (المتوفى في العام ٧٢٦هـ)، أستاذ الخواجة نصير الدين الطوسي في الفقه وتلميذه في الفلسفة والرّياضيات، والذي يُعدُّ من واضعي أسس التشيّع في إيران، ذكر في كتبه، في غير مناسبة، أنّ شؤون الولاية المختلفة والإمامة في زمنِ الغيبة، من حقّ فقهاء الشيعة، لكنه أظهر امتعاضاً من نقل الفَقهاء بحَث الإمامة وشروطها من علم الكلام إلى الفقه، يقول: «قد جرت العادة بين الفقهَاء أن يذكروا الإمامة في هذا الموضع ليعرف الإمام الذي يجب اتباعه، ويصير الإنسان باغياً بالخروج عليه، وليست من علم الفقه بل هي من علم الكلام. . . »[2].

بناءً على هذا الأصل، فإن إثباتَ مسألة ولاية الفقيه، في الأساس، ليس فقهيّاً، كما أن إثبات ولاية الأئمة المَعصومين لا يصبح فقهياً بتخصيص الفقهاء فصولاً مناسبةً عنها في كتبهم الفقهيّة، ولكن يجب أن نذكر إشارة مختصرة عنها، ولكن أحوالها هي التي يجب أن تضيء على المسائل الفقهيّة. إنّ لفقهائنا تحقيقات دقيقةً في مختلف الأبوابِ الفقهيّة، كالأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكَر والقضاء والحدود والجهَاد والخمس والبيع والحجر والنكاح والطلاق والصَّوم والحجّ وصلاة الجمعة وغيرها، كما أنهم بحثوا في الفقه موضوع حدود الولاية عن الإمام، ولم يبحثوا في إثباتها.

---

(١) الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق ١٩٧٣م، ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

(٢) الحلي، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، المجلّد الأول، قم، المكتبة المرتضوية، د.ت. ص ٤٥٢.

الفقيه نائب الإمام عليه السلام في الإمارة بالتّنصيب العام

يُعدُّ الشيخ المفيد (المتوفَّى في العام ٤١٣هـ)، في طليعة الذين استنبطوا نظرية نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، في بداية القرون الثلاثة الأولى من الغيبة الكبرى، فقد سعى ـ بدلاً من أن يكون محدِّثاً ـ إلى استنباط آراء في موضوع ولاية الفقيه وغرضها.

لكنْ لنظريّة نيابة الفقيه جذور في أحاديث الأئمة المعصومين حتماً، والذين عيّنوا الفقهَاء نوّاباً عامّين عنهم فيَ غيابهمَ، وقد رفض الشيخ المفيد علانيَّةً، في المسائل التي طرحها أصولاً لنظرية ولاية الفقيه، حكمَ «السلاطين العرفيين» (حكام الأمر الواقع)، على المجتمع، ورأى أنَّ الحكم للفقهاء الذين تتوافرُ فيهم الشروطُ الآتية:

١ ـ في غياب السُّلطان العادل الجدير بالولاية ـ المذكورة صفاتُه في الأبواب السابقة ـ علىَ الفقهَاء العدول، أصحاب الرأيَ والعقل والفضل، أن يقبلوا الولاية على كلّ ما هو في عهدةِ السلطانِ العادل[1].

٢ ـ كلُّ من يتصدَّى للولاية، وهو جاهلٌ بالأحكام، وعاجزٌ عن إدارة الأمور المرتبطة بشؤون الناس (الإدارة والتدبير)، هذا المنصب محرّمٌ عليه، وإذا قَبلَهُ فهو آثم، لأنه ليس مأذوناً من صاحب الأمر، ويجب أن يؤاخذ ويحاسب على أيّ عملٍ ينجزه، ويستجوَبَ على كلّ جناية يرتكبها[2].

٣ ـ «ومن تأمَّر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له، وكان

(١) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، المقنعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٠، ص ٦٧٥.

(٢) نفسه، ص ٨١٢.

أميراً من قبله في ظاهر الحال، فإنما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر ـ الذي سوَّغه ذلك وأذن له فيه ـ دون المتغلّب من أهل الضلال، وإذا تمكَّن الناظر من قبل أهل الضلال على ظاهر الحال من إقامة الحدود على الفجار، وإيقاع الضرر المستحق على أهل الخلاف، فليجتهد في إنفاذ ذلك فيهم، فإنه أعظم الجهاد»(١).

في رأي الشيخ المفيد

أوّلاً: السُّلطان العادلُ ليس سوى الإمام المعصوم، لأنّ الولاية بحسب رأيه لا تجوز إلا بالعلم والفقاهة.

ثانياً: يعتقد بالولاية المطلقة للفقيه لأنّه يقول: «إنّ كلَّ ما هو بعهدة السلطان العادل هوَ في عهدَته». وما نعرفه عمّا هو في عهدة الإمامَ المعصوم عليه السلام، هو الولايات التسع التي تذكرُ عادةً في الكَتبَ التي تتحدَّث عن موضوع ولايةِ الفقيه.

ثالثاً: يعدّ الشيخ المفيدَ تولّي السلاطين لأمور السياسة الداخلية والسّياسة الخارجيّة بوصفها أموراً عرفيّةً غصباً وحراماً، فَإذا كانت السياسةَ «العرفية» في عصر الشيخ المفيد وتلاميذه في أيدي الخلفاء والسلاطين وغيرهم ـ حتى في العهد الصّفوي ـ فهذا ليس دليلاً على أنّ الشيخَ المفيدَ والآخرين كانوا راضين عنها(٢).

---

(١) نفسه.

(٢) بالنسبة إلى لفظة «مطلقة»، في عبارة «ولاية الفقيه المطلقة»، يخطئ كثير من الكتاب ويظنون أنها معادلة للاستبداد، في حين أنها ليست كذلك. إن الاعتقاد بالولاية المطلقة للفقيه معناه الاعتقاد بولاية الفقيه ذات الشروط التسعة التي هي ثابتة للأئمة المعصومين. وإن كانت لا تخلو من الاختلاف. والولايات المذكورة عبارة عن: الولاية في الاعتقاد، الولاية في الفتوى، الولاية في الطاعة (الموضوعات)، الولاية=

رابعاً: هنالك أدلّة على أنّ تلميذيّ الشيخ المفيد: «الشريف الرضي» وأخاه «السيّد المرتضى، علم الهدى»، الذي كان بحسب قول العلامة الحلّي ركنَ الإماميّة ومعلمها ـ كانا مؤيّديْن للرأي الذي استنبطه معلمهما المتعلّق بقبول المَنصب من طرف الظالم، وقد تولّى كلٌّ منهما، الواحدُ بعدَ الآخر، إمارة الحج والحرمين، ونقابةَ الأشراف ومنصب قاضي القضاة لكلّ من «القادر بالله» و «بهاء الدولة الديلمي»[1] وهؤلاء الثلاثة المذكورون ليسوا استثناءً في هذا المجال، فالقاضي «عبد العزيز الحلبي»، تلميذ السيّد المرتضى، عيّنه الشيخ المفيد قاضياً في «طرابلس» لمدة عشرين عاماً، وكان يؤمن بالقضية القائلة: إنه إذا عيَّن السلطانُ الجائرُ أحدَ المسلمين خليفةً له، وكلّفه بإقامة الحدود، يجوز له إقامتها، ولكن شريطة أن يعتقد أنّه يفعلُ ذلك بإذن الإمام العَادل، لا بإذنِ السلطان الجائر[2].

= في القضاء، الولاية في تطبيق الحدود، الولاية في الأمور الحسبية، الولاية في التصرف (الأموال والنفوس)، الولاية في الزعامة (السياسية)، الولاية في الإذن والنظارة؛ والقول بالولايات سابقة الذكر ليس بمعنى قبول الاستبداد، لأننا إذا أردنا أن نلخص المسألة نقول: في مذهب الهداية السياسي: القانون الإلهي المتمثل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصل الشورى، حق الناس في الانتقاد، وملكة العدالة، والعصمة تمنع الاستبداد لدى الإمام المعصوم.

في ما يتعلق بالولايات التسع، تجدر مراجعة: الخلخالي، محمد مهدي الموسوي، حاكميت در اسلام» (الحاكمية في الإسلام)، طهران: آفاق، ١٣٦١. زنجاني، عباس علي، عميد الفقه السياسي، طهران: أمير كبير، ١٣٦٧هـ/ ش، ج٢، ص ٣٦٧ـ٣٧٦.

(١) الحلي، حسن بن يوسف، رجال العلامة الحلّي، قم: مكتبة الرضى، ١٣٨١هـ. ش، ص ٩٤، المدرس ومحمد علي، ريحانة الأدب، تبريز: شفق، ١٣٤٩هـ. ش. ج٤، ص ١٨٤.

(٢) الطرابلسي، عبد العزيز البرّاج، المهذّب، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٠هـ. ق، المجلد الأول، ص ٣٦٢.

بعد ذلك بقرن، عرض محمد بن إدريس الحلّي (المتوفَّى عام ٥٩٨هـ) رأياً هو الأفضل بالنسبة إلى النيابة العامة للفقهاء، وقد كان الحلّي من فحول علماء الشيعة، وهو الذي أرسى بعد الشيخ الطوسي بناءً جديداً في المسائل الفقهية، وقد تتبّعَ فلسفة «الولاية السياسيّة» معتقداً أن فلسفة الولاية تتمثل في تطبيق القوانين والأحكام، وإلاّ فوجود القوانين لا طائل من ورائه، يقول: «المقصود من الأحكام التعبّديّة إجراؤها»، أي أنّ الأحكام التي أمر بها الله عزّ وجلّ لغوٌ ما لم تطبّق.

بناءً على ذلك، يجب أن يكون هنالك مسؤولٌ يتولّى تنفيذ هذه الأحكام، وليس كلُّ شخص في نظره مؤهّلٌ لإقامة الحدود، سوى الإمام المعصوم عليه السلام. وفي حَال الغيبَة، أو في حالَ التعذّر، لا تجوز إلاَّ لشيعتهم الذين ينصّبونهم هم للولاية، وبخاصّة من تكاملت فيه شروط النِّيابة عن الإمام، أي: العلم والعقل والرأي والحزم والتحصيل والحلم الواسع، والبصيرة النافذة بموضوعات صدور الفتاوى المتعدّدة، وإمكان القيام بها؛ وكلّ من توافرت فيه هذه الشروط يفوّض إليه التّصدّي للحكم.

نلاحظ، هنا، أنّ ابن إدريس مؤمنٌ بالفكرة التي قالَ بها قبله أصحاب النَّظرية القائلة «بتولّي المناصب السياسية مَن طرف سلاطين الجور»، أمثال الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشريف الرضي وابن برّاج، ويقول: «فمتى تكاملت هذه الشروط، فقد أذن له في تقلّد الحكم، وإن كان مقلّده ظالماً متغلّباً، وعليه متى عرض لذلك أن يتولاّه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، تعيّن غرضهما بالتعريض للولاية عليه، وهو وإن كان في الظاهر من قبل المتغلِّب، فهو في الحقيقة نائب عن ولي الأمر عليه السلام في الحكم ومأهول له لثبوت الأذن منه ومن آبائه عليهم السلام لمن كان بصفته في ذلك فلا يحل له القعود

عنه». ويتبع ذلك، في رأيه، أنه لا يحقّ للشيعة الرجوع إلى السِّياسيين العرفيين، ويقول: «وإخوانه في الدِّين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه والتمكُّن من أنفسهم لحد أو تأديب تعين عليهم، ولا يحل لهم الرغبة عنه ولا الخروج عن حكمه»[1].

نصير الدِّين الطوسي (المتوفَّى عام ٦٧٢هـ) الذي كان، بحسب رأي الحلّي، أكبرَ فلاسفة عصره ومتكلّميه وفقهائه، وأعقلَهم، أيّد عملياً النقاط الواردة أعلاه[2]، وتاريخ حياته السياسيّة أفضلُ شهادة على إيمانه بوجود الحكومة الإسلامية (الحاكم العادل) في المجتمع، بمعنى أنّ الحقّ في الحكم وفي التدخّل بأمور المسلمين السياسيّة، المادّيّة والمعنوية هو للعلماء العدول[3].

العلامة الحلّي، على الرغم من اعتقاده بأنّ كتب الفقه ليست المكان المناسب لطرح نظرية ولاية الفقيه، لكنه، مباشرةً وغير مباشرةٍ،

---

(١) الحلي، محمد بن إدريس، السرائر، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.ق، ج٣، ص ٥٣٨ و٥٣٩.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الملقب بخواجة نصير الدين الطوسي، من علماء القرن السابع الكبار، في الفقه والفلسفة، والرياضيات، والفلك، والحكمة والسياسة. سجن لعدّة سنوات في قلاع الإسماعيلية، وعاش في التقية. ولذلك يظن بعضهم أنه إسماعيليّ المذهب.
وفي أثناء حملة المغول على إيران بقيادة هولاكو، استطاع نصير الدين الطوسي، برؤية نافذة إلى المستقبل، أن يخلِّص أرواح عدد كبير من المسلمين في إيران وما بين النهرين من الموت، بدخوله في خدمة هولاكو، كما تمكن بتدبير خاص أن يمنع قتل الناس الجماعي على يد المغول.

(٣) محمد علي المدرس، م.س. ج٢، ص ١٧٧. والرضوي، محمد تقي المدرس، أحوال وآثار خواجه نصير الدين الطوسي، طهران: بنياد فرهنگ إيران، ١٣٥٤هـ.ش.

عـدَّ ولايـة الفقيـه ـ في كتبه الفقهية ـ نظريةً صحيحةً. وقد أكّدَ الفقهاء الذين أتوا بعـده، طوال قرنين ونيّف، وباستمرارٍ، الولاية العامّة للفقيه الجامع للشروط.

الشيخ عبد العالي الكركي (المتوفَّى عام ٩٤٠هـ)، معاصر الشاه طهماسب الصّفوي الذي تحقّقت ولايتُهُ عمليّاً في إيران، وله تحقيقاتٌ في كتب السّابقين، أقرَّ بهذه المسألة أيضاً.

يقول: «اتفق أصحابنا (رض) على أن الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبَّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمَّة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل ـ وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً ـ فيجب التحاكم إليه»[1].

يمكـن الاعتـراف بأن هذه النظرية هي المفتاح في مسألة ولاية الفقيـه، وهـي فـي الواقع جسرٌ بين ولاية الإمام المعصوم على الأمّة، وولايـة الفقيـه، وكـذلك بين الفقه والكلام، كما أنها ـ ضمناً ـ شهادَة علـى أنّ الكتـبَ الكلاميـة، وهـي تـثبت الإمامةَ، إنما تثبت في الواقع ولاية الفقيه.

وفي الأحوال جميعها، هذه العبارةُ تساعدُ في عدّ جميع الرسائل والكتـبِ الكـلاميّة التي تعالج مسألة الإمامةِ والنيابة عنها، التي كتبت حتـى عَصـر المحقـق الثـانـي ـ بـل حتـى عَصـرنـا هذا ـ كتباً في إثبات ولاية الفقيه[2].

---

(١) علي بن الحسين الكركي، رسائل المحقق الكركي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ.ق، ج١، ص ١٤٢.

(٢) محمد علي المدرس، م.س.، ج٣، ص ٣٢٨. والقاضي نور الله الشوشتري، مجالس المؤمنين، طهران: المكتبة الإسلامية ١٣٦٥هـ.ش، ج١، ص ٤٨١.

المحقّق الأوّل (المتوفَّى عام ٦٧٦هـ)، أستاذ العلامة الحلّي، في كتابه: «شرائع الإسلام»، يرى أنّ أهمّ أركان المجتمع، أي الفتوى والجهاد والقضاء وإقامة الحدود وغيرها، من حقّ الفقهاء، وقبول الفقهاء للولاية من جانب السلطان العادل جائز، وفي بعض الموارد واجب[1].

إضافة إلى ذلك كلّه، هناك العموم والإطلاق في كلام عدد من أركان الفقه والفقاهة في القرون التالية على نيابة الفقيه العادل عن الإمام الغائب إلى حدٍّ لا يترك مجالاً لإنكاره، ولا يضعفه إيراد قرائنَ من جانب بعض الباحثين على اشتراط العصمة في الحاكم، أو ادعاء عدد آخر حرمة القيام في زمن غيبة القائم(عج)، لأنه لو كان الأمر على ذلك النحو، لما تولّى عددٌ من الفقهاء المعروفين والمشهورين المهمّات السياسية، أو لما نظّروا لها.

المنعطف التاريخي

مثّلت العقود الأولى، من القرن العاشر الهجري، مرحلة سيطرة نظرية ولاية الفقيه، ومنعطفها التاريخي؛ لقد طرح «المحقّق الكركي» في هذه المرحلة، الآراء المهمَّة والأساسيّة المتعلّقة بهذه النظريّة، وبرز منها ميلُه لتطبيقها عمليّاً، فقد وجد منذ العام (٩١٦هـ) طريقاً إلى بلاط الشاه إسماعيل الصفوي، واستطاع في وقت قصير أن يسيطر معنويّاً على الشاه، وأن يفرضَ رأيه على أركان البلاط الحاكم، واستمرّ هذا النفوذ حتى أواخر حياة الشاه إسماعيل، وحين انتقل الحكم إلى الشاه «طهماسب»، ابن الشاه اسماعيل، شعر المحقّق بالتكليف مرة ثانية،

---

(١) الحلي، جعفر بن حسن (المحقّق الأول)، شرائع الإسلام، طهران: منشورات الأعلمي، ١٣٨٩هـ.ق.

فتقرّب إلى الشاه للغاية نفسها، وجعله يميل إلى استدلالاته حول ولاية الفقيه وأدلّتها إلى حدٍّ جعل الشاه يؤمن بمقبولة «عمر بن حنظلة»، بخصوص ولاية الفقيه، وحمله على كتابة بيان، جعل فيه انتقالَ النفوذ إلى المحقِّق عمليّاً، وهذه صورة «الفرقان» العامّ المستند إلى مقبولة عمرَ ابن حنظلة الذي أصدره:

«... بما أنّ مؤدّى حقيقة حديث الإمام الصادق عليه السلام الذي يقول فيه: «ينظران (إلى) من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حد الشرك بالله[1]»، يتبين أنّ مخالفةَ حكم المجتهدين؛ حفظة شرعِ سيّدِ المرسلين، بدرجة الشرك، لذا أي شخص يخالف أوامر خاتم المجتهدين، وارث علوم سيّد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين (علي بن عبد العالي الكَركي) الذي اسمه علي، أعلَى الله مكانته الرفيعة دوماً، ولا يتابعه، يُعدّ ملعوناً عندنا بكلّ تأكيد ومطروداً من الدولة ومحاسباً ومعاقباً»[2].

ربّما تصوَّر بعض الباحثين أنّ الشاه قد عيّن المحقّق الكركي (شيخاً للإسلام)، ولذلك لم يكن له سلطةٌ على الشاه، كما أن قربه من البلاط لا يخلو من إشكالات، لهؤلاء نقول: أولاً ـ إذا أخذنا في الاعتبار استدلال الشيخ المفيد، فإنّ قبول المنصب من جانب غير المعصوم ليس فيه مشكلة، بل هو واجب في بعض المواقف أيضاً. ثانياً

(١) الوسائل، ٢٧/ ١٣٦، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ من طبعه الجديد مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
(٢) الخوانساري، محمد باقر الموسوي، قم: روضات الجنات، ج٤، ص ٣٦٢ و٣٦٣.

ـ ليس صحيحاً أنّ المحقّق لم يكن ذا سلطة على الشاه، لأنّ الشاه قال له: «أنت أحقُّ مني بالملك، لأنك أنت نائبُ إمام الزمان عليه السلام، وإنّما أكون من عمّالك، أقوم بأوامرك ونواهيك»[1]، ثم إنّه سلّم السلطة العليا في المملكة إلى المحقّق الثاني، يقول في رسالته له: «... إلى من اختصّ برتبة أئمة الهدى عليهم السلام في هذا الزمان... نائب الإمام... بهمّة عالية ونيّة صادقة، نأمر جميع السادات العظام والأكابر والأشراف الفخام، والأمراء والوزراء وجميع أركان الدولة، أن يقتدوا بالمشار إليه، ويجعلوه إمامهم، ويطيعوه في جميع الأمور، وينقادوا له ويأتمروا بأوامره، وينتهوا عن نواهيه، ويعزل كلّ من يعزله من المتصدّين للأمور الشّرعيّة في الدّولة والجيش، وينصّب كلّ من ينصّبُه، ولا يحتاج في العزل والنّصب إلى أيّ وثيقة أخرى»[2].

حصلَ ذلك كلُّه بعد مدَّة قصيرة من انتشار التشيّع في إيران، على يد الصّفويين، وفي زمن كان النَّاسُ فيه، كما يقول المؤرخون، يجهلون كلّ ما يتعلق بالمذهب الجعفريّ وأحكامه، والشيعة أنفسهم لا يعلمون شيئاً عن أحكامهم الدينيّة إذ لم يكن بين أيديهم أيُّ كتاب من الكتب الفقهية للإمامية، عدا كتب العلاّمة الحلّي التي كانت تُعتَمد في تعلّم المسائل الدينية وتعليمها[3]. وعلَى الرّغم من ذلك كلّه فإنّ المحقّق الكركي قدّم وجهَة نظره بشكل قاطع حول «ولاية الفقيه المطلقة»، كما ذكرنا من قبل.

(١) الدواني، علي، مفاخر الإسلام، طهران: أمير كبير، ١٣٦٤هـ.ش، ١٩٨٥م، ج٤، ص ٤٤١.
(٢) الأصفهاني، عبدالله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم: مكتبة آية الله المرعشي العامة، ١٤٠١هـ.ق، ص ٤٥٤.
(٣) الدواني، علي، م.س، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٨.

يقـول المـؤرِّخون عن تطبيق المحقِّق الثاني للولاية عمليّاً: «إنّ المحقّق الثاني على أثر «الفرمان» الذي أصدره الشاه لمصلحته، وتمكينه له من أمور المملكـة، وضع دستوراً للمملكة حدّد بموجبه كيفية إدارة البلاد، فقد غيّر القبلة في أكثر مدن إيران لأنّه عدّها مخالفةً لقواعد علم الهيئة، وبذل جهوداً حثيثة ورقابة شديدة في منع الفحشاء والمنكَرات واجتثـاث المحـرّمـات، وترويج الشعائر والفروض الدينية، والدقّة في إقـامـة صلـوات الجمعـة والجمـاعـة، وبيـان أحكـام الصـلاة والصّـوم، والاهتمام بالعلماء والمفكرين، وترويج الأذان في مدن إيران، وكذلك اجتثاث الفساد وقمع المفسدين والمعتدين»[1]، وقد أمر بهدم الحانات والمواخير وقضى على المنكرات وكسر آلات اللهو والقمار[2].

ويتربَّع على رأس طبقة المفكرين والعلماء، في القرنين الأخيرين، الشيخ «جعفر آل كاشف الغطاء» (المتوفَّى عام ١٢٢٨هـ)، الذي كان معاصراً لفتح علي شاه القاجاري، يقول في كتابه المعروف (كشف الغطاء): «إنّه لو نصب الفقيه المنصوب من العام بالإذن العام سلطاناً، أو حاكماً لأهل الإسلام، لم يكن من حكّام الجور»[3]؛ وقد كان العالم المعاصر له، أي «صاحب القوانين»، قد أفهم الشاه القاجاري، انطلاقاً من رأي الشيخ المفيد المتعلق بحرمة التصدي لولاية الأمة من جانب سلطان العصر، وعقيدة ابن إدريس في كون غير الفقيه «غاصباً»، بحيث أنّ من يدقّق في عباراته سيفهم أنه لا مكان له في سلطان الشيعة في

---

(١) نفسه.

(٢) البهبهاني، علي الموسوي المدرس، حكيم استرباد، ميرداماد، طهران: اطلاعات، ١٣٧٠هـ.ش، ص ١٠ و١١.

(٣) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، المجلد الثاني والعشرون، ص ١٥٦.

النظام السياسي الإسلامي، وأنه يساوي بينه وبين أفراد الشعب العاديين، يقول في الرسالة التي كتبها إلى فتح علي شاه: «... يجب العلم أن المراد من قول الله عزّ وجلّ: **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾** باتفاق الشيعة، أنّ أولي الأمر هم الأئمة الطاهرون (صلوات الله عليهم أجمعين) والأخبار والأحاديث التي وردت في تفسير هذه الآية تفوق الحدّ، والأمر الإلهي بوجوب الإطاعة المطلقة للسلطان، حتى وإن كان ظالماً وجاهلاً بالأحكام الإلهية، مستقبحٌ، ويتعاضد العقل والنقل في أن الشخص الذي يأمر الله بإطاعته يجب أن يكون معصوماً وعالماً بجميع العلوم، إلا في حال الاضطرار، وعدم إمكانية الوصول إلى المعصوم، حيث تصبح إطاعة «المجتهد العادل» مثلاً واجبةً، وأما إذا حُصرَ الأمرُ في دفع أعداء الدين «بسلطان الشيعة» أيّاً كان، فإنّ إطاعته ليست من طريق الوجوب، ولكن من طريق وجوب ردّ الأعداء والإعانة في رفع تسلّطهم، وتصبح واجباً عينياً على المكلّف، وفرضاً كفائياً»[١].

أما معاصره الشيخ «محمد حسن النجفي»، المعروف «بصاحب الجواهر» (المتوفّى عام ١٢٦٦هـ)، فيتعجب من تشكيك بعض الأشخاص بمسألة «ولاية الفقيه»، علماً أنّ التشكيك بعموم ولاية الفقيه، سيعطّل كثيراً من الأمور المتعلقة بالشيعة في المجتمع، وهو ينتقد هؤلاء الأشخاص ويخاطبهم بقوله: «بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً»[٢].

---

(١) الحائري، عبد الهادي، نسختين رويا روييهاي انديشه‌گران إيران، طهران: أمير كبير ١٣٦٧هـ.ش، ١٩٨٨م، ص ٣٢٧ و٣٢٨.

(٢) النجفي، محمد حسن، «جواهر الكلام»، م.س.، ص ٣٩٧.

نعـم إن المسـألـة التـي لم تتوضح، في كتابات الفقهاء، أمثال صاحب الجواهر، ومن جاء بعدهم، وقد اعترض عليها صاحب الجواهر ضمناً، هي أنه لم يشخّص بوضوح في كتابات الفقهاء، إن كانت ولاية الفقيه في باب الحسبة أم في غيرها، وإذا كانت في باب الحسبة، لماذا تقدّم ولاية الحاكم على ولاية المؤمنين العدول؟ وإن لم تكن في باب الحسبة، هل الله عزّ وجلّ هو الذي أنشأ له الولاية؟ وهل هو الذي نصّبه بلسان الإمام المعصوم لهذه المهمّة؟ أو أنه يتصدى لهذه الأمور بوصفه نائباً ووكيلاً عن الإمام المعصوم[1]؟

هذه المسألة، كما يتضح، لا تضرّ بأصل ولاية الفقيه، ولا تخدش كونه منصّباً من الأئمة المعصـومين عليهم السلام، لأنّ صاحبَ الجواهر نفسَه، حين شرع في إثبـات ولايـة الفقيـه، عدّها مطلقة، وأيضاً منصوبة من الإمام المعصوم، يقول: «ويمكن بناء عليه ـ بل لعله الظاهر ـ على إرادة النصب العام في كـل شيء على وجه يكون له ما للإمام عليه السلام كما هو مقتضى قوله: «فـإنـي قـد جعلتـه حاكمـاً»، أي ولياً متصرفاً في القضاء وغيره من الولايات ونحوها، بل هو مقتضى قول صاحب الزمان (روحي له الفداء): وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكـم، وأنـا حجـة الله ضـرورة، كون المراد منه إنهم حجتي عليكم في جميع ما أنا فيه حجة الله عليكم إلا ما خرج»[2].

بعبارة أخـرى: «إطلاق أدلّة حكومته، خصوصاً رواية النَّصب، التي وردت من صاحب الأمر عليه السلام يصيّره [أي الفقيه]، من أولي الأمر الذين أوجب الله علينا طاعتهم. نعم، من المعلوم اختصاصه في كل ما

(١) نفسه، المجلد السادس عشر، ص ١٨٠.
(٢) نفسه، المجلد الأربعون، ص ١٨.

له مدخلية في الشرع حكماً أو موضوعاً»، ثم ردّ ادعاء اختصاص ولاية الفقيه بالأحكام الشرعية ووضح ذلك بقوله: «ودعوى اختصاص ولاية الفقيه بالأحكام الشرعية، يدفعها معلومية توليته الكثير من الأمور التي لا ترجع إلى الأحكام، كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين وأمثالها، ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، لأنهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة، لا دليل عليها سوى الإجماع الذي ذكرناه، المؤيّد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشدّ من مسيسها في الأحكام الشرعية»[1].

وردّ صاحب الجواهر أيضاً دعوى انتخاب الفقيه من الناس معبّراً عن رأيه على هذا النحو: «بل ظاهر قوله «فإني جعلته» كون النصب منه عليه السلام، نعم الظاهر إرادته عموم النصب في سائر أزمنة قصور اليد، فلا يحتاج إلى نصب آخر ممن تأخر عنه، على أن النصب من إمام الزمان متحقق، كما رواه إسحاق بن يعقوب عنه عليه السلام في جواب كتاب له سأله فيه عن أشياء أشكلت عليه فقال له: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم» والإجماع قولاً وفعلاً على مضمونه»[2].

ومنه تتبيَّن مسؤوليات الفقيه تجاه المجتمع وجوباً وجوازاً، يقول: «الولاية للقضاء، أو النظام والسياسة، أو على جباية الخراج، أو على القاصرين من الأطفال، أو غير ذلك، أو على الجميع من قبل السلطان العادل أو نائبه، جائزة قطعاً بل راجحة لما فيها من المعاونة على البر والتقوى والخدمة للإمام وغير ذلك، خصوصاً في بعض الأفراد، وربما وجبت عيناً كما إذا عيَّنه إمام الأصل الذي قرن الله طاعته

---

(١) نفسه، المجلد الخامس عشر، ص ٤٢٢.

(٢) نفسه، المجلد الحادي عشر، ص ١٩٠.

بطاعته أو لم يمكن دفع المنكر أو الأمر بالمعروف إلا بها مع فرض الانحصار في شخص مخصوص فإنه يجب عليه حينئذ قبولها بل تطلّبها والسعي في مقدّمات تحصيلها حتى لو توقفت على إظهار ما فيه من الصفات أظهرها»[١].

أمّا الشيخ الأعظم الأنصاري، تلميذ صاحب الجواهر وخليفته، في كتابه المعروف «المكاسب»، وبعد تعداده أدلّة إثبات ولاية الفقيه، يقول: «إن ما دلّت عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي تكون مشروعية إيجادها في الخارج مفروغاً عنها بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية»[٢].

في الواقع، ما هي الأمور التي لها، فقهياً، برأي الشيخ الأنصاري، مشروعيةٌ في الخارج؟ الجواب يعرضه الشيخ نفسه، فهو:

أوّلاً: يعدّ ولاية الفقيه في المسائل الشرعية (الولاية في الإفتاء وتعيين الموضوعات) من بديهيات الإسلام[٣].

وثانياً: الولاية في فضّ النزاعات (الولاية في القضاء).

وثالثاً: الولاية في الأمور المشتبهة الحكم، من مصاديق «الحوادث الطارئة»، كما ورد في الحديث المدوّن بخط إمام الزمان(عج) في يد إسحق بن يعقوب. النتيجة هي أن عبارة «الحوادث الطارئة» ليست مختصّة فقط في الموارد المشتبهة الحكم أو في فضّ

---

(١) نفسه، المجلد الثاني والعشرون، ص ١٥٥.

(٢) الأنصاري، مرتضى، «المكاسب»، قم: مؤسسة دار الكتاب، ١٤١٠هـ.ق، المجلد التاسع، ص ٣٤٠.

(٣) نفسه، ص ٣٣٥.

النـزاعـات[1]، أي الأمـور التـي يـرى الإمـام أن مـرجعهـا الفقهـاء والمحدّثون، وإنما هنالك آلاف المواضيع غير هذين الموضوعين.

رابعاً: بحسب العبارة التي ستلي، يعدّ الشيخ الأنصاري المسائل المتعلقة بعصر الغيبة ـ في غير الموارد المنوطة بإذن الإمام ـ منوطةً بإذن الفقيه: (الولاية في الإذن والولاية في الأمور الحَسبيّة):

«كل معروف علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج إن علم كونه وظيفة شخص خاص كنظر الأب في مال ولده الصغير، أو صنف خاص كالإفتاء والقضاء، أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف، فلا إشكال في شيء من ذلك، وإن لم يعلم ذلك واحتمل كونه مشروطاً في وجوده أو وجوبه بنظر الفقيه، وجب الرجوع فيه إليه، ثم إن علم الفقيه من الأدلة جواز تولّيه لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص، تولاه مباشرة أو استنابةً إن كان في من يرى الاستنابة فيه، وإلا عطّلـه، فـإن كونه معروفاً لا ينافي إناطته بنظر الإمام والحرمان عنه عند فقـده كسائـر البركـات التي حرمناها بفقده، ومرجع هذا إلى الشك في كون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص»[2].

وخامساً: يتبين من بعض المسائل الموجودة عند الشيخ الأنصاري أنه يؤيّد الولاية على قسم من أموال الناس، وعلى الرغم من أن الشيخ رفض ولاية الفقيه في التصرّف (أي التصرف بالأموال والنفوس)، وعدّ إثباتها كمدّ اليد على غصنٍ كثير الأشواك[3]. لكن رؤية الشيخ الأنصاري في كتاب «المكَاسب» فيٍ مسائل الولاية على الأموال تختلف عن رؤيته

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ص ٣٣٠.
(٣) نفسه.

في كتبه الأخرى. فمثلاً هو لا يعدُّ دفع الخمس في «المكاسب» إلزامياً في حال مطالبة الفقيه به[1]، ولكنه في كتاب «الخمس» يرى دفعه واجباً من دون مطالبة، يقول: «وربما أمكن القول بوجوب الدفع إلى المجتهد نظراً إلى عموم نيابته وكونه حجة الإمام على الرعية وأميناً عنه وخليفةً له كما استفيد ذلك كله من الأخبار، لكن الإنصاف أن ظاهر تلك الأدلة ولاية الفقيه عن الإمام عليه السلام على الأمور العامة لا مثل خصوص أمواله وأولاده عليهم السلام مثلاً، نعم يمكن الحكم بالوجوب نظراً إلى احتمال مدخلية خصوص الدافع في رضى الإمام عليه السلام حيث أن الفقيه أبصر بمواقعها بالنوع، وإن فرضنا في شخص الواقعة تساوي بصيرتهما أو أبصريّة المقلّد»[2].

ويرى في أخذ الزكاة أنه لا شك في أنّ دفعها يكون إلى الإمام عليه السلام في زمان الحضور، ودفعها إلى الفقيه في زمان الغيبة مستحب.. «ولو طلبها الفقيه فمقتضى أدلة النيابة العامة وجوب الدفع، لأن منعه رد عليه، والراد عليه راد على الله تعالى، كما في مقبولة عمر بن حنظلة»[3].

هل يمكن القول، انطلاقاً من المسائل التي ذكرت، إن النيابة العامة وولاية الفقيه مردودةٌ بنظر الشيخ الأنصاري في كثير من الأمور؟ أو أنه من الممكن القول: إنّ الشيخ الأنصاري الذي رأى مشكلة في إثبات الولاية في بعض المواضع، حتى بالنسبة إلى الفقيه، قد فوّضها إلى السلاطين العرفيين؟

في حين أن أستاذ الشيخ الأنصاري (الملاّ أحمد النراقي) قد صرّح

---

(١) نفسه، ص ٣٢٨.

(٢) الأنصاري، مرتضى، كتاب الخمس، قم: باقري، ١٤١٥هـ.ق، ص ٣٣٧.

(٣) الأنصاري، مرتضى، كتاب الزكاة، قم: باقري، ١٤١٥هـ.ق، ص ٣٥٤ـ٣٥٦.

بـأن الفقيـه مبسـوطُ اليـد فـي جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، ولمَ يعترف رسمياً بحاكمية غيرِ حاكمية الفقيه في المجتمع، وهو يعبّر عن رأيه بطريقة ترفض وجهة نظرَ أشخاص كالشيخ الأنصاري حول عدم بسط يد الفقيه في المسائل المالية؛ حيث يقول:

«إن من البديهيات التي يفهمها كل عامي وعالم ويحكم بها أنه إذا قال نبـي لأحـد عنـد مسافـرتـه أو وفاته: فلان وارثي ومثلي وبمنزلتي وخليفتـي وأمينـي وحجتي والحاكم من قبلي عليكم، والمرجع لكم في جميـع حـوادثكـم، وبيده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيتي، أن له كل ما كان لذلك النبي في أمور الرعية وما يتعلّق بأمته، بحيث لا يشك فيه أحد، ويتبادر منه ذلك كيف لا؟ مع أن أكثر النصوص الـواردة فـي حـق الأوصياء المعصومين المستدل بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمنين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية، ليس متضمناً لأكثر من ذلك سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم أنهم خير خلق الله بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل الله على كل شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعية. وإن أردت توضيح ذلك، فانظر إلى أنه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية وأراد المسافرة إلى ناحية أخرى، وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلاً عن جميعه فقال: فـلان خليفتـي، وبمنزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، وحجتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أنه له فعل كل ما كان للسلطان في أمور رعية تلك الناحية؟ إلا ما استثناه»[1].

(١) النراقي، أحمد، عوائد الأيام، قم، مكتبة بصيرتي، ١٤٠٨هـ.ق، ص ١٨٨.

الميرزا «محمد حسين النائيني»، الفقيه الرفيع المنزلة في مرحلة نهضة المشروطة، وأحد واضعي نظرية ولاية الفقيه، الذي نُسب إليه خطأً أنه المدافعُ عن المشروطة، يُعدّ في كتابيه: «منية الطالب» و «تنبيه الأمّة» ولايةَ الفقيه الحكومةَ الأصليّةَ للمجتمع، ويعتقد أن القدرَ المتيقّنَ والثابت بالنسبة إلينا [الإمامية]، هو نيابة الفقهاء العامة في الأمور الحسبيّة، التي يُقطع بعدم رضا الشارع إهمالها، حتى لو قلنا بعدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب[1]، ويشرع بعد ذلك بتوضيح أسباب نيابة الفقهاء عن المعصوم وفلسفتها، فيرى أن الشارع المقدّس لا يرضى باختلال النظام، وذهاب بيضة الإسلام، وإنما أهمية الوظائف العائدة إلى حفظ نظام الممالك الإسلامية في جميع الأمور الحسبيّة من أوضح القطعيّات، لهذا فإنّ ثبوت نيابة الفقهاء ونواب عصر الغيبة العاملين في إقامة الوظائف المذكورة في عصر الغيبة من قطعيات المذهب[2].

ويرى العلامة النائيني ردّاً على الذين يبحثون في محدوديّة ولاية الفقيه، إن ثبوت الولاية العامة للفقيه، معناه ثبوتها في جميع المجالات، لأن المهم هو إثبات القضية الكبرى وهي عبارة عن ثبوت الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة، فإذا أثبتت هذه المسألة، فإن البحث في القضايا الصغرى أمرٌ لغويٌ، لأن صغريات المسائل من وظائف الفقيه في جميع الأحوال[3].

---

(١) النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، طهران: شركة سهامي، ١٣٥٨هـ.ش. ١٩٧٩م، ص٤٦.

(٢) نفسه.

(٣) النائيني، محمد حسين، منية الطالب، ص ٣٢٥.

إذاً حتى الآن، يعتقد العلامة النائيني بولاية الفقيه بصورة مطلقة، ولكنه يعتقد بأنّ المسلمين في عصر الغيبة الكبرى، لن يوفَّقوا بتشكيل حكومة مبنية على «الولاية»، إذاً ما هو الحل؟ إنه يشرح المسألة على هذا النحو: «في هذا العصر، حيث تعجز الأمة عن الالتفاف حول الإمام المعصوم، وحيث افتقد نواب الإمام العامون مقامهم، وليس باستطاعتنا أن نعيدَه إليهم، هل من الواجب تحويل صورة الحكم من الشكل الأول (الاستبداد) الذي هو ظلم عظيم وغصب في غصب، إلى الشكل الثاني (المشروطة)؛ حيث يتحدد الظلم بالقدر الممكن؟ أو أن غصب السلطة يستوجب سقوط هذا التكليف؟»[1].

ويجيب العلامة النائيني عن هذا السؤال بقوله: إن كل نظام سياسيٍّ غير ولايتيّ فيه ثلاثة أنواع من الظلم:

الظلم بمقام الله المقدّس بسبب القانون الوضعي، والظلم بالإمام المعصوم بسبب غصب القيادة، والظلم بالناس بسبب تضييع حقوقهم. في حين أن المشروطة لا يبقى فيها سوى الظلم الواقع على الإمام عليه السلام، وعلى هذا النحو، لا مجال للشبهات أو للتشكيك بوجوب تحويل السلطة الجائرة الغاصبة من الشكل الأول (الاستبداد)، إلى الشكل الثاني (المشروطة) حيث الظلم أقل[2]. أي أن الواجب يقتضي أن تحلّ (المشروطة) مكان نظام الحكم الاستبدادي، وهذا معناه أن التغيير والتبديل واجبٌ، يقول: إذا أيّد هذه المشروطة المأذون من المعصوم عليه السلام (أي الفقيه)، فإنّ الظلم يرفع عن الإمام، أي بصدور

(١) النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، م.س.، ص ٤١.
(٢) نفسه، ص ٤٧ و٤٨.

إذن من له الإذن، يتلبّس [الحكم] لباس الشرعية، ويخرج من مقام الغصب والظلم إلى مقام الإمامة والولاية بوساطة الإذن المذكور[1].

النتيجة

١ ـ تاريخياً، كان مكان إثبات ولاية الفقيه علم الكلام وليس الفقه. بناء على ذلك، فإن كلّ مذهب من المذاهب الكلامية، بحث قضايا الإمامة والولاية وحدودها وتخومها، ووُجدت كتبٌ عالجت موضوع ولاية الفقيه، بناء على ذلك، لم يجد عددٌ من فقهاء الشيعة ضرورةً لتخصيص فصول خاصة في كتبهم للسياسة والولاية والإمارة، وليس هذا حتماً هو الدليل الوحيد، وإنما كانت أيدي الفقهاء كذلك مغلولةً، إضافةً إلى الابتلاء بالتقيّة.

٢ ـ فقهاء الشيعة، المعتبرون في التاريخ، كانوا دائماً يعتقدون بولاية الفقيه، وكلما وجدوا إمكانيةً لتطبيقها فعلوا.

٣ ـ تأثير الظروف الزمانية والمكانية، في عرض نظرية ولاية الفقيه من الأصول المسلّمة، أي حين كانت مواجهة الفقهاء الشيعة للقضايا السياسية تتزايد، كانت مباحث الفكر السياسي تتوسع، وحين كانت تضعف هذه المواجهة لأي سبب من الأسباب، تأتي المباحث السياسية بين المسائل والقضايا المطروحة باهتةً.

٤ ـ الولاية السياسيّة لغير الفقيه، وبخاصة سلاطين الجور، تُعدّ لدى جميع فقهاء الشيعة نوعاً من «الغصب»، لأنهم يرون أن السلاطين العرفيين غير مأذونين وغير منصوبين من الإمام المعصوم، ولم يكن

---

(١) نفسه، ص ٤٨ ـ ٧٢.

وضع الأمـور العرفية في أيدي السلاطين موجبَ حلّية عملهم من دون إجازة الفقيه.

٥ ـ لقد أقرّ أركان الفقه والفقاهة، طوال التاريخ، الولايةَ المطلقة للفقيـه فـي التصـرّف بالأموال والأنفس، ومن ضمنها الولاية في تدبير الأمور السياسيـة. ويرى المحقق الكركي إجماعاً حول هذه الدّعوى، ومن الممكن إثباتها من طريق الإجماع المنقول والمحصّل.

٦ ـ بالانتبـاه إلى أنّ المحقّق الكركي قد وفّق، في القرن العاشر، فـي تطبيـق نظـريـة ولاية الفقيـه عمليّـاً ـ وإن لمدّة قصيرة ـ فمن غير الصحيح القـولُ: إن الإمـام الخمينـي رحمه الله أول مفكر يوفّق في تطبيق نظرية ولايـة الفقيه عملياً، على الرغم من أن العملَ العظيم الذي قام به الإمام رحمه الله في تشكيل أوَّل حكومة إسلامية منسجمة وثابتة، لا يمكن إنكاره أو تجاهله.

٧ ـ عـدّ فقهاء الشيعة الكبار الفقيهَ والياً معيّناً ومأذوناً من الإمام، وليس منصوباً ومأذوناً من الناس.

بنـاء علـى ذلـك: إن حكومة الفقيه «بالتنصيب» [بالتعيين] على الرغم من أننا لا يمكن أن نتجاهل الحاجة إلى تأييد الناس لها لتخرج من حيّز القوة إلى الفعل.

٨ ـ نظريَّـة المشروطـة المشروعة (أو أي حكومة أخرى طرحها فقهاء الشيعة الكبار إن لم تنتزع الحكم بالأصالة من الفقيه)، هي البديل الاضطـراري عـن حكـم الفقيه المنصّب. بناء على ذلك، فإنّ جعلها قسيمة حكـم الفقيـه المنصّـب، نوعٌ من الخلط في البحث، يؤدي إلى أخطاء في الاستنتاجات.

ولاية الفقيه
وحقيقة السؤال النهضويّ والوحدويّ
عند الإمام الخمينيّ (قده)

أ. نبيل علي صالح

تمهيد ضروريّ

أثارت نظريّة ولاية الفقيه، التي انطلقت في الواقع السياسيّ والاجتماعيّ الإسلاميّ المعاصر بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، وإقامتها للحكم والدولة الإسلاميّة وفق مذهب أهل البيت عليهم السلام في تأكيده الشرعيّ (الدينيّ) على ضرورة وجود وليّ يسعى إلى تشكيل حكومة إسلاميّة يكون فيها (هذا الوليّ) الحاكم الفعليّ على الأمّة الإسلاميّة، أقول: أثارت هذه النظريّة «الفقهيّة ـ السياسيّة» الكثير من الجدل والتساؤل حول مختلف الجوانب والعناصر المكوّنة لها، والمتفرّعة عنها في طبيعة حجمها الفكريّ والسياسيّ، وطريقة إقرارها، والصلاحيّات التي تعطيها للوليّ الفقيه في ممارسته لمسؤوليّات استلام السلطة وإدارة البلاد، وتولّي المهام الحكوميّة (على مستوى العلاقة التي تربطه بالمجتمع ومختلف الشرائح والمواقع الاجتماعيّة والتّيارات السياسيّة العاملة في داخله) وأيضاً في طبيعة الأحكام والضوابط الفكريّة والعمليّة (الشرعيّة) التي تتحرّك مفاعيلها، في إطار الواقع، من خلال

ضرورة وجود حكومة إسلاميّة في عصر الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر (عج))، تعمل على نقل تلك الأحكام والتصوّرات والمفاهيم السياسيّة والدينيّة الفقهيّة، بشكل مباشر وغير مباشر، إلى ساحة الحياة عبر أنظمة الدستور الإسلامي وموادّه[١].

وإذا كانت نظريّة ولاية الفقيه قد شكّلت حاليّاً النظريّة الوحيدة المتكاملة والناضجة التي تمكّنت من إيجاد مواقع قويّة لها في الواقع الإسلاميّ المعاصر، في طبيعة تحديدها الحاسم لأصول النظام السياسيّ الشرعيّ ومرتكزاته في عصر غيبة الإمام المنتظر(عج)، فإنّ ذلك لا يعفي أصحابها والمنظّرين لها من الوقوف المتأنّي الواعي أمام تلك التساؤلات والإشكاليّات التي أثارها، ولا يزال يثيرها، الكثيرون حول تلك النظريّة، ومحاولة البحث والتحقيق فيها من جديد، والإجابة الجادّة والمسؤولة عنها[٢].

---

(١) وهذا ما حدث فعليّاً في إيران عندما أعطى الإمام الخميني، المنظّر الحقيقي لولاية الفقيه، توجيهاته وإرشاداته للمسؤولين هناك من أجل إقامة دستور إسلاميّ يقوم على قاعدة وجود استفتاء شعبي عام يأخذ بعين الاعتبار رأي الأمّة واختيارها، ليس في مسألة الدستور فحسب، بل وأيضاً في مسألة انتخابات رئاسة الجمهوريّة، ومجلس الشورى، ومجلس الخبراء الذي ينتخب الوليّ الفقيه. وقد جاء ذلك كلّه من أجل أن يكون للشعب رأيه في جميع قضايا الحكم الإسلامي. والإمام الخميني نفسه كان يشيد دائماً بالشعب، ويقول بأنّ كلّ ما عندنا من الله أوّلاً، ثمّ من الشعب والأمّة ثانياً.

(٢) لعلّ من أبرزها أنّ ولاية الفقيه لا تعني سوى استبداد (هذا الفقيه) برأيه وتمسّكه بقراره ورفضه الدخول في نقاش حول أي موقف يتّخذه هنا وهناك؛ أي أن يكون الفقيه مقدّساً، وفوق مستوى النقد والمساءلة.. ولكنّ المسألة ـ حقيقةً ـ ليست كذلك. وقد أثبت الواقع العمليّ لولاية الفقيه، في دولة ولاية الفقيه (إيران)، من خلال تطبيقاتها وأساليب تنفيذها وإدارتها من قبل مؤسّسات المجتمع الإسلاميّ هناك، أنّ الأمّة هي المعنيّة الأساسيّة بحركة الولاية، وهي الهدف الأساسيّ لاجتهادات الفقهاء=

ضمن هذا الإطار تأتي دراستنا هذه لتسلّط الضوء على معنى مصطلح ولاية الفقيه، وبيان المقصد الحقيقيّ من البحث فيها، وبالتالي إنجاز مختلف عناصرها ومعطياتها، والعمل على تطبيقها في دولة الإسلام المعاصرة التي أسمح لنفسي بأن أطلق عليها «دولة المشروع الإسلاميّ النهضويّ».

ونحن عندما نؤكّد على أنّ إيران، اليوم، تشكّل قاعدة أساسيّة للمشروع الحضاريّ النهضويّ الإسلاميّ فإنّنا نرى، بطبيعة الحال، أنّ هناك علاقة جوهريّة وجذريّة قائمة بين نظريّة ولاية الفقيه، باعتبارها

= والعلماء. حيث انطلقت (الأمّة) من خلال ممثّليها الواعين والملتزمين لمناقشة الفقهاء في آرائهم واجتهاداتهم المتنوّعة؛ لأنّ ذلك من حقّ الأمّة الشرعيّ الذي يُوجب عليها أن تدخل مع الفقيه العادل في نقاش موضوعيّ وعلميّ حول اجتهاده إذا رأت فيه خطأ، وعليه أن يجيبها على هذه الأسئلة والمناقشات. وقد كان هذا الأمر من بديهيّات العمل الاجتماعيّ والسياسيّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام. . فها هو الإمام عليّ عليه السلام يقول: «لا تكلّموني بما تكلَّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقٍّ قيل لي أو التماسَ إعظام لنفسي، فإنّه من استثقل الحقّ أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهمَا أثقل عليه، فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل، فإنّي لست في نفسي بفوق أن أخطئ»، وهو حقيقة فوق أن يخطئ بحسب ما نعتقد. ولذلك من حقّ الأمّة، في الخطّ الإسلاميّ الأصيل، أن تطلب من قيادتها تفسير الأمور ومجريات الأحداث، واستماع النصائح. وهذا ما تمثّلته فعلياً القيادة الإسلاميّة للإمام الخمينيّ الراحل، وخلفه الكريم السيّد الخامنئي، من خلال تأكيدهما، بأفعالهما وليس بأقوالهما، على أنّ ولاية الفقيه ليس معناها أن يكون الفقيه إنساناً مقدّساً لا يطاله النقد والتصحيح والاعتراف بالأخطاء. ولكنّها نظريّة إسلاميّة تضع القائد على رأس المسؤوليّة الرساليّة العليا، ليتحمّل هذه المسؤوليّات ويملك شرعيّتها، في وجوده وامتداده، في حكمه ومبادئه؛ ليكون الفقيه العادل المنفتح على الأمّة، والمنفذ لمصالحها العليا التي هي أساساً مصالح الإسلام.

المعتقد[1] الفكريّ والسياسيّ، والمكوّن الفقهيّ الشرعيّ لمشروع الإسلام في إيران ـ وبين مشروع النهضة الإسلاميّ الذي شكّل الإنجاز الإسلاميّ في إيران أحد أهمّ معالم حضوره المميّز، وإطلالته البهيّة على ساحات العصر والحياة الراهنة. ولذلك سنعمل، في هذه الدراسة، على إيضاح هذه العلاقة الوطيدة بينهما وإبرازها من خلال بحثنا عن عناصر هذه النهضة الحضاريّة ومفرداتها ومزاياها عند الإمام الخميني (قده).

أوّلًا: معنى ولاية الفقيه

تعني الولاية في أيّ أمر، وبخاصّة في القضايا والأمور الاعتباريّة، الحقّ الشرعيّ في تولّي ذلك الأمر، والقيام بمسؤوليّاته، والالتزام الطوعيّ بمقتضيات وجوده وامتداده في ساحة الحياة، والسعي الحثيث الصادق والدؤوب باتّجاه إصلاحه وتقويمه إذا استلزمت بنيته الذاتيّة ذلك.

---

(١) لا نقصد من خلال استخدام كلمة المعتقد هنا، كما قد يرى الكثيرون، أنّ ولاية الفقيه عقيدة دينيّة مقدّسة تكفّر من يرفضها، أو ينتقدها، ويحاور مرتكزاتها وأسسها، ولكنّ التحرّك الواسع لهذه النظريّة التي طرحها الإمام الخميني (قده) من موقع اجتهاديّ في الفقه السياسيّ، في مسارات الواقع الإسلاميّ، والإيمان العميق بها من قبل الجماهير الإيرانيّة المسلمة، وتأييدهم العارم لها كذلك، قد أدّى إلى وضعها في مكانة عالية داخل الذهنيّة السياسيّة والدينيّة الإيرانيّة المعاصرة، بحيث أضحت أهمّ المكوّنات المعرفيّة والحضاريّة، والاعتقادات الإسلاميّة للمسلمين هناك، ولدى كثيرٍ من المسلمين في العالم.
لم يكن الإمام الخمينيّ (رض) أوّل من أسّس لهذه النظريّة الإسلاميّة، فإنّ لهذه الفكرة أصولاً وجذوراً ممتدّة داخل منظومة الفقه السياسيّ الإسلاميّ عند الشيعة، وقد سبق لعلماء وفقهاء ومفكّرين إسلاميّين أن نظّروا لها منذ ما بعد غيبة الإمام المنتظر(عج). ولكنّ الإمام الخمينيّ استكمل طرحها وعمّق جذورها في وجدان الأمّة، ووضّح معالمها، واستطاع أن يحوّلها من إطارها الفكريّ النظريّ إلى حيّز التطبيق والتجربة الواقعيّة.

وبذلك تكون «ولاية الأمر» عبارة عن الالتزام الطبيعيّ بالإشراف والقيام بالمسؤوليّة، والتعهّد بأداء الخدمات اللازمة في سبيل إصلاح شؤون الأمّة وأحوال العباد ومواقع البلاد بكلّ تفرّعاتها وامتداداتها الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعلميّة؛ بحيث يقوم (ذلك التعهّد والتصدّي للأمر) على مبادئ شرعيّة رساليّة تضع وليّ الأمر (المتصدّي لمسؤوليّاته الرساليّة في الأمّة) في موقع خدمة الناس، وحفظ النظام وإقامته بكلّ إخلاص وصدق وأمانة، ليكون هذا الوليّ، من خلال ذلك، مسؤولاً عن أدائه السياسيّ والدينيّ أمام الله تعالى، وكذلك أمام الأمّة والجماهير الواسعة.

وبالإضافة إلى ضرورة توفّر شرط الحصول على مواقع رساليّة علميّة عالية في الفقه والفكر الإسلامي، وامتلاك المعلومات والمعطيات اللازمة المتعلّقة بأوامر الشارع في ما يخصّ قيادة الأمّة واستلام مهام الولاية فيها[١]، بوصفه عاملاً أساسيّاً مسبقاً في مسألة صلاحية الاضطلاع بمقام القيادة، فإنّه لا بدّ من توافر شرط آخر يتكامل مع

---

(١) ومن أهمّ المعالم المتحرّكة في هذا الاتّجاه، التي سنذكرها مفصّلة نوعاً ما في المتن العام، هي في ضرورة:

أ ـ امتلاك الفقيه ـ العامل على خطّ حفظ نظام الأمّة ـ للوعي الإسلاميّ الفعّال فكراً وشريعةً ومنهاجاً.

ب ـ امتلاك الفقيه للتقوى الإسلاميّة حركةً وممارسةً وانفتاحاً على الله والإنسان والحياة.

جـ ـ تمتّع الفقيه بميزة وعي الواقع، وضرورة معرفته لأهل زمانه ثقافةً وحضارات وتيّارات مختلفة.. وبذلك يكون الفقيه العالم الحائز على ثقافة سياسيّة واجتماعيّة وفقهيّة واسعة، تجعله منفتحاً على جميع مواقع الحكم في الأمّة، هو الأصلح والأجدر للقيادة وتولّي مسؤوليّة (وليس امتياز) الحكم والولاية لأنّه الأعلم، والأوعى، والأتقى، والأعرف.

الشرط الأوّل في ذلك، وهو القدرة النفسيّة والعمليّة على إدارة حياة الأمّة والمجتمع وشؤونهما.

وإذا كانت مسألة الحكم والنظام والقيادة هي التي تُمحورُ الحديثَ حول فكرة الولاية، في سياق ضرورة وجود الحكومة الإسلاميّة التي تعني إدارة حياة الناس على وفق شريعة الله، وتنظيمها على أساس الإسلام، فإنّنا نجد أنّ تعريف ولاية الفقيه يجب أن يأتي هنا منسجماً مع تلك المقدّمات، من خلال كونها نظريّة دينيّة وسياسيّة إسلاميّة ترتكز على أساس وجود نظام إسلامي، يقف على رأسه فقيه عالم عادل يتولّى إدارة الحياة على أساس الأنظمة والقوانين المشرّعة إسلامياً (التي تنظّم علاقات الإنسان المتنوّعة)، المطلوب إقامة الحياة البشريّة على أساسها في عصر غيبة الإمام المنتظر(عج)؛ أي أن يكون مرجِع الحكم في هذا العصر، وولاية الشؤون العامّة في المجتمع من سياسَة واقتصاد وحرب وسلم وشؤون اجتماعيّة و..، بيد الفقيه العادل العامل ضمن شكل إسلاميّ معيّن للحكم الذي يديره من خلال واقع البلدَ والأمّة بأفضل شكل وصيغة ممكنين، توفّر للأمّة أجواء العمل المنتج الذي يخدم قضاياها وأهدافها على طريق التطوّر والتقدّم، ويسمح لأفرادها بالمشاركة في الحياة العموميّة بكلّ وعي واختيار وحرّية، بما في ذلك ممارستهم للنقد الواعي البنّاء الذي ليس له غاية سوى تسليط الضوء على مواقع الخطأ، وبالتالي العمل على تصحيحها.

ونحن عندما نتحدّث عن ولاية الفقيه، فإنّنا نريد بها، حصراً، الجانب التشريعيّ الذي يضع الفقهاء العدول في مستوى التشريع والتنظيم، وتقديم القوانين اللازمة للإشراف على إدارة المجتمع الإسلاميّ، من حيث كونهم المرجعيّة الحقيقيّة في تحديد الحكم

الشرعيّ، واستكشافه، واستنباطه، وتوجيه الأمّة، من خلال حقّ الأمر والنهي، للعمل والالتزام به.

والمصادر الإسلاميّة المعروفة تحفل بالكثير من النصوص والروايات والأحاديث التي تبيّن حدود علاقة المسلم بنفسه وغيره، وعلاقة الأمّة الإسلاميّة بسواها من الأمم والحضارات المختلفة المنتشرة على امتداد ساحة الحياة البشريّة، كما أنّها تبيّن أحكام الشرع في الزواج والطلاق والميراث والعقود والتجارة[١]... (إلى غير ذلك ممّا يهمّ المجتمعات الإنسانيّة)، وتلزم المسلم بالاحتكام والخضوع لشرع الله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ [المائدة/ ٤٤]. هذا الشرع وتلك الأحكام التي تحتاجَ إلى هيئة تديرَها وتمارس صلاحيات تنفيذها، وسلطة (حكومة إلهيّة صالحة وعادلة) تعمل بضروراتها بهدف تحقيق أهداف الإسلام العليا، وانتظام معيشة أبنائه وكسبهم داخل الأمّة الإسلاميّة[٢].

---

(١) يمكن أن تقسّم أحكام الإسلام وتشريعاته إلى قسمين أساسيّين شاملين لجميع مناحي المجتمع والأمّة وشؤونهما: **أولاهما**: الأحكام العباديّة التي تشكّل صلة الوصل بين العباد وخالقهم، كالصلاة والصوم والحجّ وغيرها من العبادات، **وثانيتهما**: الأحكام القانونيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة والاجتماعيّة التي تتطلّب وتستلزم (من باب الضرورة والأولويّة) وجود حكومة إسلاميّة عادلة تعمل على تجسيد تلك القوانين والتنظيمات، المتعدّدة الوظائف، على أرض الواقع اليوميّ حتّى يوم القيامة. وطالما أنّ هذه الأحكام ممتدّة زمنياً حتّى آخر الحياة، من خلال ثوابتها النصّية التي يجب أن يتعامل معها الفقهاء بحركيّة اجتهاديّة عالية في مبناها ومعناها كي تبقى متواصلة ومستمرّة وقادرة على مواجهة متغيّرات الحياة والزمن وتحدّيات الواقع البشري والطبيعي ككلّ، فإنّ ذلك يقضي ببقاء الضرورة في تشكيل حكومة إسلاميّة تتضمّن سيادة المبدأ والقانون الإلـهيّ، وتسعى إلى إجرائه وتنفيذه؛ إذ لا يمكن تحقيق ذلك بغير وجود تلك الحكومة.

(٢) لقد حدّد الكثير من الفقهاء والمراجع الكبار التفاصيل الإجرائيّة الدقيقة التي تخصّ=

إلى هنا نحن لم نطرح التحديد الفقهيّ الحقيقيّ لنظريّة ولاية الفقيه، باعتبار أنَّ لها حدوداً قد تتّسع وتضيق تبعاً لسعة الرأي الفقهيّ (الخاصّ بهذا الفقيه أو ذاك) وضيقه. لكن معظم المؤمنين بخطّ ولاية الفقيه، تحديداً، يقولون بالولاية المطلقة التي يتولّى فيها الوليّ الحكم بين الناس، كما ذكرنا سابقاً، بقضاياهم العامّة في جوانب السياسة والاقتصاد والاجتماع و.. إلخ، ويصدر أوامره ليلزم الأمّة، من خلال المصلحة الإسلاميّة العليا، بضرورات (أوامر) عمليّة معيّنة بقطع النظر عن هذه الأوامر.. ويملأ الفراغات التشريعيّة الناتجة عن تغيّرات الزمان

= عمليّة قيام الفقيه بدوره المرجعيّ في إطار عمله الدائم على تحقيق معيشة أبناء الأمّة وكسبهم حالَ حدوث التميّز المنهجي والعملي الواضح بين خطّ الشهادة وخطّ الخلافة، وبخاصّة عند تملّك الأمّة لكامل وعيها وإرادتها، وانفلاتها من سيطرة الطغاة والمستكبرين. ويمكن أن نفصّل ذلك من خلال ما يلي:

أ ـ الإشراف على تطبيق الإسلام والشريعة الإسلاميّة من خلال تطبيق الأحكام على موضوعاتها، أو من خلال ملء منطقة الفراغ التي تركها الشارع المقدّس لوليّ الأمر بحيث يضمن مطابقة هذه الأحكام المتجدّدة والمتحرّكة مع العناصر الثابتة في الشريعة.

ب ـ الرقابة والنظارة على مسيرة العمل الإجرائيّ من الحكم الإسلاميّ، وضمانة الالتزام الخارجيّ للأجهزة التنفيذيّة بالعدل والقسط والحقّ.

جـ ـ الفتيا وتشخيص الأحكام الشرعيّة واستنباطها وتقديمها جاهزة للعمل.

د ـ فصل الخصومات بين الناس بالحقّ والعدل.

هـ ـ القيادة العليا للعمل السياسيّ والعسكريّ والثقافيّ والاجتماعيّ، فيكون هو المسؤول عن وضع السياسات العامّة له وتوجيهه.

و ـ التمثيل العالي للدولة.

ز ـ مراقبة المظالم والحقوق، والاستماع إلى التظلّمات العامّة والخاصّة التي يقدّمها المواطنون ضدّ أجهزة الدولة.

ح ـ توكيل رئيس الدولة المنتخب من قبل الأمّة، ورئيس الجهاز التنفيذيّ لإسباغ المزيد من القدسيّة والشرعيّة على موقعه في الأمّة.

والمكان، والمتّصلة بالنظام العام في ما جعله الشارع منطقة لوليّ الأمر، وغير ذلك من الأمور والمسائل المرتبطة بحركة الأمّة ونموّها وسلامتها وتطوّرها وتكاملها على خطّ الإسلام المحمّديّ الأصيل.

ثانياً: أدلّة ثبوت ولاية الفقيه

يتقوّم الوجود النظريّ لولاية الفقيه، بحسب آراء الكثير من منظّريها والقائلين بها، بالأمور التالية:

١ ـ الهدف من التشريع (قيام حكومة إسلاميّة عادلة):

فقد أنزل الله تعالى دين الإسلام على الرسول ﷺ من أجل أن يكون دين الحياة الخالد والشامل (لكلّ مفاصلها ومواقعها) الذي ينظّم أحوال الناس المختلفة، فلا يحتاجون معه إلى شيء، ويقيم لهم أسس العدل الذاتيّ والموضوعيّ، فلا يخضعون معه إلى ظلم.. وطالما أنّ الهدف الأساسيّ من بعثة النبيّ الكريم ﷺ، وكذلك كلّ الأنبياء والرسل عليهم السلام، هو إقامة العدل بين الناس، فلا يمكن، والحال هذه، أن ينفّذ الدين الإسلاميّ أحكامه، ويطبّق قوانينه وتشريعاته إلاّ من خلال وجود قيادة كفؤة رشيدة وعادلة؛ لأنّ ترك الأمور يؤدّي إلى الفوضى، والرجوع إلى الشورى لم تثبت سلامته الحاسمة بعد. لذلك لم يبق أمام الأمّة والفقهاء إلاّ سلوك طريق ولاية الفقيه العادل والمؤتمن على العباد والبلاد. ثمّ إنّ خطّ الولاية للنبيّ ﷺ وأهل البيت عليهم السلام لا يمكن أن تنتهي معالمه وعناوينه ومظاهره المتألّقة بمجرّد حصول غيبة الإمام المهديّ(عج)، بل لا بدّ من أن يكون لها تجذّر وامتداد في ساحة الحياة.

من هنا تمثّل الولاية للفقهاء العدول استمراراً لخطّ الأئمّة عليهم السلام

في أخلاقهم، وسلوكهم، وطريقتهم في العمل، وأسلوبهم في الدعوة والتزام الإسلام من جانب، كما تمثّل، من جانب آخر، البديل (الطبيعيّ والمنطقيّ) عن حركة الأئمّة عليهم السلام في غيابهم، ولكن من دون أن يكون (هؤلاء الفقهاء) معصومين؛ لأنّ العصمة لا مدخليّة لها في ذلك، لأنّها تتّصل بطبيعة تأدية العمل الإسلاميّ الرساليّ، في ضرورة المحافظة القصوى على سلامة الخطّ الفكريّ الإسلاميّ في حياة الناس بالمستوى النظريّ أساساً [1].

يقول الإمام الخمينيّ في كتابه (الحكومة الإسلاميّة): «تولّي أمر الحكومة بحدّ ذاته ليس مرتبة ومقاماً، وإنّما مجرّد وسيلة للقيام بوظيفة الأحكام، وإقامة نظام الإسلام العادل. . يقول أمير المؤمنين عليه السلام لابن عبّاس عن نفس الحكومة: «**ما قيمة هذا النعل؟**»، فقال ابن عبّاس: لا قيمة لها. فقال عليه السلام: «**والله لهي أحبّ إليّ من إمرتكم إلاّ أن أقيم حقّاً** (أي أقيم قانون الإسلام ونظامه) **أو أدفع باطلاً**» [2] (أي القوانين والأنظمة الجائرة والمحرّمة). إذاً، فنفس الحاكميّة والإمارة مجرّد وسيلة ليس إلاّ» [3].

ويقول (رض) في موقع آخر من كتابه: «الأئمّة والفقهاء العدول مكلّفون بالاستفادة من النظام والتشكيلات الحكوميّة من أجل تنفيذ الأحكام الإلهيّة، وإقامة النظام الإسلاميّ العادل، والقيام بخدمة الناس.

---

(١) هذا لا يعني أنّ الإمام المعصوم لا علاقة له بالجانب التطبيقيّ للفكرة في سياق حركتها في الواقع العام. ففي حال وجوده عليه السلام لا قرار لأحد فوق قراره ورأيه، لأنّ كلامه النظريّ والعمليّ حجّة على الجميع في جميع المجالات.
(٢) نهج البلاغة، الخطبة (٣٣).
(٣) الإمام الخمينيّ (قده)، الحكومة الإسلاميّة، ص ٩٤، ط٢، مركز بقيّة الله الأعظم، بيروت ١٩٩٩م.

الحكومة بحدّ ذاتها بالنسبة لهم لا تعني سوى المشقّة والتعب. لكن ما العمل؟! إنّهم مأمورون بالقيام بالوظيفة. فمسألة «ولاية الفقيه» هي مسألة تنفيذ مهمّة والعمل بالتكليف»[1].

٢ ـ النصوص الشرعيّة:

ومعظمها من الأحاديث الكثيرة، الواردة في مجال تثبيت حاكميّة الفقهاء العدول (بمعانٍ وطرق وآليّات متعدّدة)، نختار منها ما يلي:

أ ـ روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**اللّهمّ ارحم خلفائي**»، قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: «**الذين يأتون بعدي يروون حديثي وسنّتي**...»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠١. وقد ذكر المؤلّف مصادر هذه الرواية وطرق ورودها وأسانيدها. والواضح أنّ هذه الرواية قد حظيت بدراسة وافية لدى بعض الفقهاء الذين لاحظوا عليها عدم ورودها في مجال الولاية العامّة، لا سيّما على أساس الزيادة المرويّة في بعض الروايات «ثمّ يعلّمونها» أو «فيعلّمونها الناس من بعدي» بما يؤكّد إرادة الخلافة بالتبليغ. وقد سجّل بعضهم على تلك الفكرة أنّ الرسول ﷺ قد أطلق هذه الكلمة بمعناها المرتكز عند الناس الذي يمثّل الإنسان الذي يلي ما يليه المستخلف من الأمور.. فلم يكن هناك إبهام في ما هو المراد منها، ولذلك كان السؤال من قبل السامعين عن تحديد شخصيّتهم.. فيمكن الأخذ بإطلاق المفهوم المرتكز عند الناس.. ولكنّ السؤال الذي يجد بعضهم ضرورة في طرحه هو: هل كان السامعون آنذاك يفهمون للنبيّ الولاية العامّة في ما جعله الله له من مسؤوليّات، لتدلّ كلمة الخلافة على هذا المعنى في ما تدلّ عليه من معان، أو أنّهم لم يفهموا من دوره غير التبليغ. فقد يدّعي بعض الناس أنّ المسلمين لم يعرفوا مهمّة الرّسول جيّداً.. ولكنّنا يمكن أن نجيب على هذا الإشكال من خلال دراسة الواقع الذي تحرّك فيه النبيّ الكريم ﷺ وعاش وقائعه مع المسلمين في كلّ شيء؛ بحيث كانوا يرونه الرسول المبلّغ، والقائد المنفّذ الذي تحرّكت معه الرسالة نظريّاً وعمليّاً، ولذلك لا مجال هنا للتشكيك في حيثيّات الرواية في هذا الجانب.. ونحبّ أن نذكّر هنا أنّ =

ب ـ قول الرسول ﷺ: **«العلماء ورثة الأنبياء»**[1]. و **«الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»**، قيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: **«اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»**[2].

جـ ـ ما روي عن الإمام عليّ عليه السلام: **«مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه»**. ويشمل معنى كلمة **«مجاري الأمور»** كلّ شؤون الناس في المجتمع.

د ـ ومنها ما روي عن الإمام الكاظم عليه السلام: **«إنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصون سور المدينة لها»**.

هـ ـ ومنها ما روي عن صاحب الزمان (عج): **«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله. .»**.

٣ ـ ضرورة وجود قيادة حاكمة (تشكيل الحكومة الإسلاميّة):

يعطي الجوّ العام الذي يحيط بعمل الفقيه، في نطاق الأحكام والواجبات الشرعيّة الملقاة على عاتقه، قناعة راسخة لدى هذا الفقيه أو ذاك بأنّه لا بدّ من وجود قيادة تحكم مسيرة الأمّة وتوجّهها نحو تحقيق أهدافها الإسلاميّة العليا التي لا تخضع لأمزجة البشر وأهواء الناس بما يشكّل استكمالاً حقيقيّاً لمسيرة الإمامة في الأمّة التي يفترض بقيادتها

= هناك مناقشات أخرى كثيرة جدّاً حول تلك الروايات في طبيعة أسانيدها، وموارد عملها، وأساليب تفسيرها، وظواهر ألفاظها. . إلخ، يمكن العودة إليها في مصادرها الأساسيّة المطروحة.

(١) الكافي للكليني، ١/ ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

تلك أن تملك وضوح الرؤية في الشرعيّة التي تحكم الواقع، وتقوده إلى الفلاح والصلاح من خلال المعرفة الواعية والعميقة والشاملة للشريعة، والخبرة الواسعة لآفاق الحياة من حولها.

وفي هذا المجال، يذكر الفقهاء في بحوثهم ودراساتهم الإسلاميّة أدلّة ثلاثة (عقليّة وشرعيّة) على ضرورة تشكيل حكومة إسلاميّة في عصر الغيبة:

أ ـ أحكام الإسلام تستلزم الحكومة:

فالأحكام الشرعيّة الإسلاميّة لم تأت من أجل أن يقوم المبلّغون والعلماء بإيصالها إلى المكلّفين فقط، بل لَا بدّ من وجود جهة إشرافيّة، إذا صحّ التعبير، تقوم بتبليغ الأحكام وتعمل، في الوقت نفسه، على تنفيذها، وتوجيه حركة الفرد والأمّة باتّجاهها بما يتناسب مع مفاهيم الإسلام ومبادئه. وليتحقّقَ هذا الهدف الكبير جاءتْ مسألة «ضرورة إقامة الحكومة الإسلاميّة» وإيجاد مؤسّسات وهيئات تنفيذيّة على يد الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام.. وهذه الضرورة لم تُرفعْ حتّى الآن، بل على العكس من ذلك، لقد زادت وتائرها في عصر غيبة الإمام الحجّة(عج)، باعتبار أنّ الأحكام والتشريعات الأساسيّة لم تتغيّر بتقادم الزمن، ولم تسقط عن الاعتبار.

ب ـ حفظ نظام الناس وتأمين حقوقهم ومصالحهم:

لا تتحقّق مسألة حفظ النظام العام للأمّة (أيّة أمّة) إلّا بوجود حكومة ومؤسّسات تنفيذيّة تقوم بإخراج التشريعات الإسلاميّة إلى حيّز التطبيق. والأمّة الإسلاميّة ليست بعيدة عن هذا الهدف الكبير.. من هنا جاءت ضرورة تشكيل حكومة إسلاميّة عادلة تعمل على حفظ نفوذ

المسلمين، وحمايتهم وتأمين مصالحهم، ورعاية حقوقهم وأعراضهم. وهذه الحاجات الواضحة للمجتمعات الإسلاميّة لا يعقل تركها من الحكيم، الصانع، الخالق، المدبّر، اللطيف بعباده، الرؤوف بهم، ولا يعقل أن يتركهم بعد غيبة وليّ الأمر (عج) مضطربين متزلزلين، لا نظام يجمعهم، ولا عدل ينشر بينهم، من دون حماية، ولا وسيلة يركنون إليها لتلبية تلك الحاجات، لا سيّما وأنّ الغيبة ربّما تمتدّ لسنين متمادية، ولعلّها تطول، والعياذ بالله، إلى مئات السنين (والعلم عنده تعالى)، فهل يعقل من حكمة الباري الحكيم إهمال الأمّة الإسلاميّة وعدم تعيين تكليف لهم[1]؟ وهل يرضى الحكيم تعالى بالهرج والمرج واختلال النظام، أم هل يرضى لهم بأن يذوبوا في سائر المجتمعات التي يعيشون فيها، وأن يتخلّوا بالتالي عن دينهم وإسلامهم وشرعهم، ولم يأت بشرع قاطع للعذر لئلاّ تكون للناس عليه حجّة إذا انقادوا لغير دين الله في حياتهم الاجتماعيّة والسياسيّة المحتاجة إلى حكومة ووال؟! إنّ هذا الأمر لا يتعقّل على الإطلاق. فالمشرّع الحكيم قد جعل سبيلاً لنا، وكلّ ما علينا فعله هو أن نفتّش عن هذا السبيل.

جـ ـ آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام:

يوجد في القرآن الكريم آيات كثيرة[2] تدلّ على ضرورة وجود

---

(١) الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي، الفقيه والسلطة والسلطان، بحوث في ولاية الفقيه والأمّة، الدار الإسلاميّة، لبنان ١٩٩٩م، ص ٣٧ و٣٨.

(٢) من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكتَابَ إلاَّ لتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذي ٱخْتَلَفُوا فيه وَهُدًى وَرَحْمَةً لقَوْمٍ يُؤْمنُونَ﴾ [النحل/ ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبيِّينَ مُبَشِّرينَ وَمُنْذرينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكتَابَ بالحَقِّ ليَحْكُمَ بَيْنَ النَّاس فيمَا ٱخْتَلَفُوا فيه وَمَا ٱخْتَلَفَ فيه إلاَّ الَّذينَ أُوتُوهُ منْ بَعْد مَا جَاءَتْهُمُ البَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذينَ آمَنُوا لمَا ٱخْتَلَفُوا فيه منَ الحَقِّ بإذْنه وَاللهُ يَهْدي مَنْ يَشَاءُ إلَى صرَاط مُسْتَقيمٍ﴾=

نظام عام يجمع الناس على الحقّ، ويرفع عنهم الخلاف والتناحر والتوتّر، ويحقّق لهم العدل والرحمة والسعادة. ومن الطبيعيّ ألاّ يكون تحقيق تلك الأهداف، التي هي أهداف النبوّة والإمامة، ممكناً في الواقع العمليّ دون وجود ولاية دينيّة شرعيّة يتولاّها أناس محدّدون (أولو الأمر) بالاسم والصفات؛ لأنّ هداية الإنسان إلى كماله وسعادته لا يكون إلاّ من خلال نداء الفطرة في داخله أو من خلال أمر آخر خارج عنه يعمل على توجيه مسيرة الإنسان والمجتمع نحو كماله الممكن له. ويبدو لنا أنّ هذا الأمر الخارجيّ لا يمكن أن يرتكز على المبادئ والقيم التي توصّلت إليها تجارب الإنسانيّة والمجتمعات البشريّة عبر تاريخها الطويل؛ أي أنّه لا يمكن الركون إلى الإنسان وحده لكي يقرّر مصيره ويدير شؤون حياته المختلفة، ويحقّق العدل لوحده وبنفسه (باعتبار أنّ الإنسان ظلوم جهول وكفور[1])، حتّى وإن كان التشريع موجوداً عنده، فإنّ مجرّد وجوده لا يكفي لرفع الاختلاف والتناقض؛ لذلك لا بدّ من وجود حكومة عادلة تقف على رأس قيادة الأمّة، وتقوم بأداء مهام رفع الخلاف وإقامة العدل بين الناس.

وأمّا الروايات فكثيرة، وهي على قسمين، كما يؤكّد أحد الباحثين:

القسم الأوّل: ما دلّ على أنّ كلّ ما يحتاج إليه العباد قد شرّع الله

= [البقرة/ ٢١٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الغَالِبُونَ﴾ [المائدة/ ٥٥ و٥٦].

(١) قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب/ ٧٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم/ ٣٤].

فيه تشريعاً. ويستفاد في هذا القسم من الروايات: أنّ الله قد شرّع تشريعاً ما في ما نحتاجه في حال الغيبة.

يقول الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلاّ وقد أنزل الله تعالى فيه**»[1]. ويقول عليه السلام أيضاً نقلاً عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «**الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتّى بيّنت للأمّة جميع ما تحتاج إليه**»[2].

يعلّق الإمام الخميني(قده) قائلاً: «وأيّ حاجة كالحاجة إلى تعيين من يدبّر أمر الأمّة ويحفظ نظام بلاد المسلمين طيلة الزمان ومدى الدهر في عصر الغيبة، مع بقاء أحكام الإسلام التي لا يمكن تنفيذها إلاّ بيد والي المسلمين وسائس الأمّة والعباد».

القسم الثاني: ما دلّ على ضرورة الإمامة في حياة الناس من حيث حفظ النظم ورفع الاختلاف، وأنّ هذه الضرورة لا تنحصر بزمان دون آخر. يقول الإمام عليّ عليه السلام: «**فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك... إلى أن يقول: والإمامة نظاماً للأمّة**»[3].

ويقول الإمام الرضا عليه السلام في ما رواه الشيخ الصدوق في علل الشرائع وعيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الفضل بن شاذان: «**فإذا قال: فلم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم قيل: بعلل كثيرة:**

---

(١) أصول الكافي، ١/ ٤٨، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، منشورات المكتبة الإسلاميّة سنة ١٤٨٨هـ.

(٢) الوافي، ١/ ٦٢ طبعة حجريّة، تهذيب الأخبار، للشيخ الطوسي، ٦/ ٣١٩.

(٣) نهج البلاغة، شرح الشيخ صبحي الصالح، الحكمة رقم ٢٥٢، وشرح الشيخ محمّد عبده، ٤/ ٥٥.

منها: أنّ الخلق لمّا وقفوا على حدّ محدود وأمروا أن لا يتعدّوا ذلك الحدّ لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلاّ بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدّي والدخول في ما حظر عليهم؛ لأنّه إن لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذّته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيّماً يمنعهم من الفساد، ويقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: أنّا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا إلاّ بقيّم ورئيس لما لا بدّ لهم من أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق ممّا يعلم أنّه لا بدّ لهم منه ولا قوام لهم إلاّ به فيقاتلون به عدوَّهم، ويقسمون به فيأهم، ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم.

ومنها: أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملّة، وذهب الدين، وغيّرت السنّة والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون، وشبّهوا ذلك على المسلمين، لأنّا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتّت أنحائهم. فلو لم يجعل لهم قيّماً حافظاً لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بيّنا، وغيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين»[١].

وبذلك يتّضح أنّ العقل والشرع متّفقان تماماً على ضرورة إقامة الحكم الشرعيّ الإسلاميّ العادل، وبذل أقصى الجهد النفسيّ والعمليّ من أجل تحقيقه على أرض الواقع.

الآن، وبعد أن ثبت سابقاً أنّه لا بدّ من قيام حكومة إسلاميّة عادلة

---

(١) عيون أخبار الرضا، للشيخ الصدوق، ٢/ ٩٩.

تحافظ على نظام الأمّة، وترعى مصالحها وشؤونها الحياتيّة المختلفة، وتدافع عنها وعن أرضها وحقوقها وفق الإسلام.. فإنّه يطرح السؤال التالي: هل يحقّ لأيّ شخص أن يكون حاكماً ووالياً على بلاد الإسلام والمسلمين.. أم أنَّ هناك شروطاً ومواصفات حدّدها الشارع المقدّس لمن يريد استلام هذه المسؤوليّة الرساليّة الرفيعة؟! وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه الشروط الواجب توفّرها في وليّ المسلمين؟!:

أ ـ أن يكون الوليّ عالماً بالقانون الإسلاميّ والتشريعات الفقهيّة الإسلاميّة.

ب ـ أن يكون حائزاً على شرط العدالة (التقوى والورع) التي يظهر من خلالها حرصه الشديد على الالتزام الشخصي العميق والتقيّد التام بكلّ الأنظمة والأحكام الإسلاميّة، باعتبار أنّ الفقيه، كما يؤكّد الإمام الخميني(قده)، ينهض بكلّ ما نهض به الرسول ﷺ لا يزيد ولا ينقص شيئاً، فيقيم الحدود كما أقامها الرسول، ويحكم بما أنزل الله، ويجمع فضول أموال الناس كما كان ذلك يمارس على عهد الرسول ﷺ، وينظّم بيت المال، ويكون مؤتمناً عليه. وإذا خالف الفقيه أحكام الشرع، والعياذ بالله، فإنّه ينعزل تلقائيّاً عن الولاية لانعدام عنصر الأمانة فيه، فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظلّون بظلّه[1].

جـ ـ أن يمتلك الكفاءة الفكريّة والعمليّة الإسلاميّة التي تؤهّله لإدارة شؤون الأمّة وقيادتها نحو المواقف الأفضل والأقوى، من حيث سلامة النتائج المستوحاة على مستوى تحقيق المصالح الإسلاميّة العليا.

---

(١) السيّد كامل الهاشمي، إشراقات الفلسفة السياسيّة في فكر الإمام الخمينيّ (رض)، قم، سلسلة كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٧٠.

د ـ أن يكـون مثقّفـاً بالمعنـى الحياتي العام؛ أي أن يمتلك الوعي الإسلاميّ الفعّال بشؤون الساعة، سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً وحتّى أمنيّاً. وأن يكون على اطّلاع كامل بما يدور في حركة الواقع العالمي من أحداث ومتغيّرات، وما يستجدّ من أمور ومواقع جديدة.

لأنّ ذلـك يسـاعـده كثيـراً علـى فهم الأحداث، ويعطيه الحكمة المطلوبة في اتّخاذ القرارات السليمة، وسلوك المواقف المناسبة.

ولذلك فإنّ الفقيه، حتّى في داخل دائرته الفقهيّة، لا يستطيع أن يبتعد عن قضايا العصر؛ لأنّه لا بدّ له من مواجهة الأسئلة والإشكاليّات الكثيـرة التي تدور في الساحة العامّة، والتي قد تكون مطروحة من قبل مقلّديه والمؤمنين بنهجه وخطّه في الولاية بالذات، حول القضايا السياسيّـة، وحـول الموقف من قضايا الانتخاب، والجهاد، والعلاقة مع الحكـم الجـائـر، ممّا لا يمكن أن يجيب عليه هذا الفقيه من دون اطّلاع ووعي ودراية كاملة بالواقع المعاش. ويضاف إلى ذلك أنّ طبيعة التزام الفقيه بالإسلام كلّه، على مستوى الطرح الروحيّ والمفاهيميّ الذي يطلّ على جميع قضايا الحياة الراهنة الذاتيّة والموضوعيّة، يجعل الحاجة إلى وعي الفقيه بأحوال العصر ضروريّة وماسّة باعتبار القاعدة الموجودة عنده، وهي أنّه «ما من واقعة إلاّ ولله فيها حكم»، الأمر الذي يفرض عليه الاهتمام بالجانب الواقعي في الفقه، المتّصل بأوضاع الحياة المستجدّة التي يواجهها مجتمعنا الإسلاميّ، وللملتزمين بالإسلام وفقهاء التقليد.

وعن هذا الموضوع الحيوي كتب آية الله السيّد محمود الهاشمي (رئيس السلطة القضائيّة في إيران) يقول: «ومنها: فَهْم الثقافة والأمور الفكريّة والحقوقيّة المعاصرة إلى حدٍّ ما. ففي اعتقادي أنّ هذا الموضوع له تأثير كبير في الأعلميّة والاستنباط الأفضل في المسائل المستحدثة، أو

المسائل القديمة التي تُطرح على المجتمع في صور جديدة، ويُبتلى بها المجتمع في شكل جديد، مثل مسائل البنك، ومسائل الاقتصاد الإسلامي، ومسائل القضاء في الإسلام، والكثير من المسائل الأخرى المهمّة التي يواجهها الإنسان في المجتمع الذي يريد أن يطبّق فقه الإسلام، وهذه المسائل الفقهيّة وإنْ لم تبلغ من حيث الكمّية قدر المسائل الفرعيّة في الطهارة والصلاة وأمثالهما، ولكن عدم الإلمام بالمسائل اليوميّة، وآراء الخبراء في الموضوع، قد يلقي بظلاله على المفهوم في بعض الأحيان. إنّ عدم الإلمام قد يوجب الوهن الكبير في الاستنباط، واستظهار الفقيه في مثل تلك المسائل»[1]. ونحن عندما نتحدّث عن خصائص الفقيه الحائز علـى مسؤوليـة الوليّ الفقيه، والمستلم لمهامّها الإداريّة المختلفة، فإنّه حريّ بنا أن نتحدّث أيضاً عن دور الأمّة في الحكومة الإسلاميّة من حيث هو دور إيجابيّ منتج لعلاقة وثيقة، ورابطة متينة بين الحكم والشعب، ولا يقتصر (هذا الدور) فقط على تقديم النصيحة للقيادة، أو القيام بواجب الرقابة على أفعالها. . بل يتعدّاه إلى ما يلي:

١ ـ انتخاب الحاكم الإسلاميّ، في مواقع التنفيذ والإشراف، والكشف عنه من خلال التدقيق في مواصفاته الخاصّة التي اشترطها الشارع المقـدّس في الحاكم أو تعيينه (وقد ذكرناها سابقاً)، وهذا هو أهمّ دور تقـوم بـه الأمّة[2]. ومن هنا يمكن أن نفهم أنّ علاقة الطاعة بين الأمّة والحاكم إنّما هي من خلال توفّر هذه الشروط في الحاكم من

(١) العلاّمة السيّد محمود الهاشمي، نظرة جديدة في ولاية الفقيه، محاضرة لسماحته، بلا تاريخ، ص ٣٢.

(٢) الولاية والشورى، السيّد محمّد باقر الحكيم، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، ص ٢٢، عدد ٢/١٩٩٨م.

نـاحيـة، وهي علاقة واجبة وملزمة على الأمّة عند توفّرها من ناحية أخرى.

٢ ـ ممارسة الدور الرقابي على الحكم الإسلاميّ القائم، وبخاصّة الدور المـرتبط بـالأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا الدور الواجب الذي يصل إلى درجة «الواجب العبادي» عند بروز الانحراف عن قيم العدل والحقّ.

٣ ـ سلوك طريق مقاومة الحكم القائم عندما تصل به الأمور إلى مرحلة الانحـراف عـن الخطّ الإسلامي، وإعلان الجهاد ضدّه مهما كانت الشعارات التي يطرحها.

٤ ـ مناقشـة الحاكـم فـي طـروحـات الحكم والإدارة بما يضمن تحقيق مصلحة البلاد الإسلاميّة العليا، والـدخول معه في حوار موضوعيّ، مبـاشـر وغيـر مبـاشـر، (عبـر الهيئـات والمؤسّسات الرسميّة وغير الرسميّة المختصّة)، من أجل تقديم النصيحة والمشورة له من خلال المعرفة، وتراكم الخبرة والاختصاصات النوعيّة التي تملكها الأمّة في مختلف المجالات والميادين، وكذلك المشاركة المثمرة في توجيه السلطة القائمة وتقويم اعوجاجها وتصحيحه من خلال اتّباع طريق النقد البنّاء القائم على اعتبار الدولة (بجهازها التنفيذيّ على وجـه الخصـوص) خادمـة للشعب، ومنفّذة لغاياته وطموحاته التي تتماشى أساساً مع الأهداف والمصالح الإسلاميّة العليا.

٥ ـ تـولّـي تشخيـص الشؤون الحياتيّة ذات الطابع الخدمي في حياتهم العامّة وإدارتها، مثل القضايا الصحّية والتعليميّة والخدمات العامّة، وغيرها من الشؤون ذات العلاقة بتفاصيل حياة الناس ومعيشتهم[١].

(١) المصدر نفسه.

ثالثاً: ولاية الفقيه.. والمشروع الاستنهاضيّ الإلـٰهيّ
(ضمانة التحرير والانبعاث المتجدّد)

على امتداد جبهة الصراع الحضاريّ الراهن بين نموذجين حضاريّين مفترقين في المنطلقات والتوجّهات والأهداف، وحتّى في الطروحات والمبادئ والمفاهيم النظريّة والعمليّة، جاء الإمام الخمينيّ إلى عمق الواقع الدوليّ رافعاً راية مشروع الخلاص والإنقاذ من خلال طرحه لمشروع الحكومة الإسلاميّة الرشيدة ونظريّة ولاية الفقيه، ومعلناً استئناف المسيرة الظافرة للأمّة الإسلاميّة باتّجاه تحقيق ذاتها وهويّتها وشعاراتها ومبادئها السامية التي فارقتها مرغمة لمدّة طويلة من الزمن.

وما كان للإمام (قده) أن ينجح في نهضته الحضاريّة لولا اهتمامه البالغ وحرصه الأكيد على إظهار القدرات(١) والطاقات الحقيقيّة الكامنة في الذات الإسلاميّة الأصيلة، وإخراجها، بوعي وثقة وإيمان، من حيّز القوّة النظريّة إلى ساحات الفعل العمليّ المتحرّك، والعودة بها من جديد إلى تنظيم رؤية سياسيّة واجتماعيّة تستطيع، في نهاية القرن العشرين، أنْ تعودَ إلى المسرح السياسيّ والاجتماعيّ العالميّ بعد أنْ أصابَ اليأس الكثيرين الذين اعتقدوا أنّ الإسلام هو دين الماضي البعيد، وليس دين الحاضر والمستقبل.. أو أنّ الإسلام هو دين ينظّم العبادات، ولا علاقة له بالشؤون الاجتماعيّة والسياسيّة.

---

(١) يبدو لنا أنّ تركيز الإمام(قده)، دائماً، على قدرات الإسلام وإمكاناته الهائلة ينطلق أساساً من خلال استلهامه لروح القرآن الذي يؤكّد على أنّ الإنسان هو المحور الأساسي في أيّ مشروع سياسيّ واجتماعيّ لأنّه يختزن في داخله قدرات غير محدودة، وطاقات هائلة غير منظورة يمكن أن تتيح له المساهمة في تغيير الواقع، والعروج في سلّم التكامل الروحيّ والماديّ.

من هنا يأتي اعتقادنا الجازم بأنّ اعتماد النهضة الإسلاميّة الخمينيّة كعنوان أساسيّ لتطبيق الحاكميّة الإلهيّة قد فتح المجال، على أوسع نطاق، لاستثارة كفاءات الأمّة وقدراتها جميعها وتحفيزها، ودفعها بقوّة باتّجاه المشاركة الإراديّة الكثيفة والفعّالة في نهضة الإسلام من جديد، وتحمّلها لمسؤوليّاتها التاريخيّة.

إذاً، ثمّة علاقة جوهريّة موجودة بين نظريّة ولاية الفقيه وقيام حكومة إيران الإسلاميّة على أسسها ومرتكزاتها وبين استنهاض عموم قوى الأمّة، تؤكّد، من جانب، على مساهمة هذه النظريّة بفعاليّة منقطعة النظير في إنجاز هذا النصر الحاسم لأمّة الإسلام جميعها، ومن جانب آخر تؤكّد على أنّ حضورَ الأمّة في تقرير مصيرها بنفسها، وعودتها إلى ينابيع الإسلام الأصيلة هو الذي أضاف بعداً جديداً على ذلك النصر، وفرض معادلة إسلاميّة «جديدة ـ قديمة» على الساحة، وهي: أنّه بدون الأمّة يغيب البعدُ الأساسيّ في القيادة وولاية الأمر.. إنّه الشعب والجماهير الواسعة.

ضمن هذا السياق تأتي الولاية لتؤكّد بشكل عمليّ على أنّها ضمانة حقيقيّة لتحرير الأمّة من قيود الاستبداد والتخلّف والسكون الروحيّ والفكريّ، وإيقاظها من سباتها العميق الذي سيطر عليها فترة طويلة من الزمن، وتركيز طاقاتها الهائلة باتّجاه الفعل الإبداعيّ والحضاريّ. وبالمقابل كان تحرّر الأمّة وتحمّلها لمسؤوليّاتها التاريخيّة ضمانة لتعزيز دور الولاية.

إذاً، ثمّة معادلة متوازنة بين الأمّة والولاية، بين تطوّر الأمّة ونهضتها الإسلاميّة وبين ولاية الفقيه فيها. فالولاية والأمّة ترتبطان الواحدة مع الأخرى، ولا انفكاك بينهما ما دامت الحاكميّة الإلٰهيّة لا

تعني وجود السلطان الجائر، أو الملك العضوض، أو الثيوقراطيّة، وادّعاء الحقّ الإلـٰهيّ المقدّس، وما دام تحرّك الأمّة هو ليس تحرّك شعب مسلوب الإرادة تلعب به الأهواء والمصالح ضدّ دينه ومصالحه وفطرته وحسّه السليم[1]. وطالما أنّنا نتحدّث عن دور الأمّة النوعيّ، وقدرتها اللامتناهية في سياق علاقتها الوثيقة بمشروع النهضة الإسلاميّ المرتكز على نظريّة ولاية الفقيه، لا يمكننا أن نغفل عن بعض الكتابات الحركيّة التي انطلقت إلى ساحتنا مؤخّراً، من بعض الإسلاميّين ومن غيرهم، لتشكّك بالأمّة، وتوجّه لها الاتّهامات والإدانات، وتنعتها بأبشع الصفات (كالمروق، والجاهليّة، والتخلّف... إلخ)، وقد أفضى هذا التشكيك والتجنّي المقصود إلى اهتزاز العلاقة بين القائلين به وبين الجماهير، ووصل الأمر تقريباً إلى حدّ انهيار حالة التواصل بينهما، وانكفاء هذه الجماهير عن ساحة العمل لتتقوقع داخل همومها ومشاغلها الذاتيّة.

لكنّنا عندما نعود إلى الخطاب الإسلاميّ عند الإمام الخمينيّ الذي انطلق فيه من خلال ولاية الفقيه، نجده يعيد الثقة وحالة التواصل التي كانت مفقودة مع الجماهير من خلال إيمانه العميق بدور الإنسان الأساسيّ في إحداث عمليّة التغيير الاجتماعيّ.

والواضح أنّ الإمام قد نجح، من خلال انتصار الثورة الإسلاميّة المباركة في إيران، ليس فقط في إعادة مدّ جسور التواصل الواعي والعقلاني مع الأمّة، من خلال فتح المجال أمام جماهير الأمّة لتعبّر عن تكوينها التاريخيّ، ومشاعرها الإسلاميّة، ومركبها الحضاريّ الخاصّ الذي تشكّل في إطار نسقها الحضاريّ، وتجاربها، وخبراتها النفسيّة

(١) الحاكميّة الإلـٰهيّة.. حكم الأمّة والشعب، عادل عبد المهدي، مجلّة التوحيد، عدد ٩٩/ ص ٢٧.

والفكريّة المختلفة المتراكمة عبر تاريخ طويل من السلم والحرب، والتقدّم والتأخّر، واليسر والعسر. . . ولكنّه نجح أيضاً نجاحاً باهراً في إطـلاق فاعليّـة هـذه القـدرة النـوعيّـة الكامنة، والاستفادة القصوى من زخمها القويّ من أجل تحقيق النهوض الإسلاميّ المعاصر وإنجازه في إقامة أوّل دولة إسلاميّة حديثة على قاعدة ولاية الفقيه التي استطاع فيها علماء الدين أن يحقّقوا للأمّـة، من خلال تفاعلهم العميق مع الجماهير في أمانيها وأهدافها الطموحة، الاستقلال، وفكّ الارتباط بالخارج، وكسر حلقات الاستلاب والتبعيّة لهذا المحور أو ذاك، وتعزيزهم لذلك الودّ بينهم وبين الأمّة.

وبهذا المعنى العميق لطبيعة العلاقة الرائدة التي يجب أن تقوم بين الأمّة وقياداتها العلمائيّة الجماهيريّة يقدّم الإمام الخمينيّ النموذجَ العقلانيّ الواعي لطبيعة العلاقة التي يجب أن يقيمها العلماء والمفكّرون الإسلاميّون مع جماهير الأمّة، وهي علاقة يجب ألاّ تكون فوقيّة أو استعلائيّة تشكّك بقوى الأمّة، وتوجّه لها سهام النقد الجارح غير الموضوعيّ، لتثبط عزيمتها عن العمل والإنتاج. . ولكنّها علاقة تكامليّة لا بدّ من أن تتوغّل عميقاً لتتأمّل التكوين النفسيّ والنسيج التاريخيّ للأمّة لتستفيد منها وتستثمرها على صعيد تحقيق أهدافها ومبادئها العالية؛ لأنّ هذا الأمر وحده هو الذي يُمكّن الأمّة، التي تمتلك قدرة لامتناهية، من الانتصار.

ولا ننسـى، هنا، ونحن نحلّل أبعاد العلاقة وعناصرها بين ولاية الفقيه وبين استنهاض الأمّة وتحرّرها، ونظهرها، أنْ نبحثَ في الطرح الفكريّ الإسلاميّ الأصيل للإمام الخمينيّ (قده) الذي ربط، إلى جانب ولاية الفقيه، وعدّها ضمانة التحرّر وتحقيق الاستقلال والنهوض، بين الـوحدة والنهضة، لتكون العلاقة بين العناصر الثلاثة (الولاية، النهضة،

الوحدة) مترابطة ومتكاملة على مستوى النظريّة والتطبيق. والواضح أنّ التجـربـة العمليّـة لتلـك العلاقة قد نجحت بنسبة كبيرة جدّاً، في إثبات صحّـة مقـولاتهـا النظـريّـة، واستطـاعتْ خـلال العقدين الماضيين أن تستنهض الأمّة، وأن تصنع ثورة، وتكوّن دولة ومجتمعاً، وتبني صرحاً حضاريّاً وعزّاً ومجداً في إيران... فكيف ولماذا حصل هذا الانتصار؟! وما هو المضمون الحقيقيّ للعلاقة بين الولاية والنهضة والوحدة؟!..

لقد ركّز النصّ الوحدويّ الخمينيّ، في سياق وعيه لإشكاليّات المشروع النهضويّ الإسلاميّ وهمومه، على أنّ هناك مشاكل أساسيّة لم تأخذ بعد موقعها الصحيح المميّز في الوعي الإسلاميّ المعاصر، تقف أمام مسيرة الحركة الوحدويّة والنهضويّة الإسلاميّة، وتتجلّى في النقاط التالية:

١ ـ انطفاء الطاقة الروحيّة الكامنة في الذات الإسلاميّة وركودها.

٢ ـ تمركز عقدة الخوف المصطنع (من الآخر) في نفوس المسلمين.

٣ ـ التبعيّـة والاستـلاب وفقـدان الشعور العملي الملتهب بالهويّة الروحيّة والثقافيّة.

لقـد أدّت تلـك العـوائـق مجتمعـة إلـى إصـابـة المسلميـن بعقـدة الإحساس بالحقـارة والدونيّـة بين أمم العالم، الأمر الذي أفضى لاحقاً إلى تكبيل إرادتهم، وشلّهم عن الحركة والعطاء، وبالتالي انكفاء الأمّة عـن الإنتـاج والإبـداع، بـل وحتّـى عـن مجـرّد التأمّـل والتفكير بتغيير الأوضاع المترديّة القائمة؛ لأنّ بناء الإنسان معنويّاً، وتقوية إرادته ووعيه الذاتيّ بالإسلام، وشعوره العميق بهويّته المفقودة، مع وجود مشروع هادف ومتكامل البنى والعناصر والإمكانات، هو الذي يشكّل القاعدة الصلبـة، والمـرتكـز التكـوينيّ الحقيقيّ، كما ذكرنا سابقاً، لإطلاق القدرات الكامنة للإنسان المسلم وإثارتها، وتركيز طاقاته باتّجاه الفعل

الخارجيّ المبدع، بعد تحريره من قيود الخوف الوهمي المصطنع والمضخّم في الدوائر الظالمة (محلياً وعالمياً).. وهذا ما يؤكّد عليه إمامنا الخمينيّ(رض) في نصوص كثيرة تفيض بمعاني النهضة الواعية، وتكشف النقاب عن أهميّة الطاقة الروحيّة الإنسانيّة ودورها في مواجهة تعقيدات الواقع، وأزمات الحياة الإسلاميّة الراهنة.. يقول (قده): «**إنّ من أعظم الخيانات أن يجعلوا طاقتنا الإنسانيّة متخلّفة، ويَحُولوا دون إصلاحها ونموّها**». وهذه هي مهمّة الإسلام الأساسيّة في أنّه «**يربّي الإنسان ليكون إنساناً في جميع الحالات**»؛ لأنّ بناء الإنسان الصالح والواعي من الداخل هو الركيزة الحقيقيّة لبناء العالم الخارجي.. «**يمكن لإنسان صالح واحد أن يربّي عالماً بأكمله، ويمكن أن يجرّ إنسانٌ فاسد طالح العالم إلى الفساد**»[1].

والواضح أنّ اكتمال الإنسان السليم لا يتمّ إلّا بالقضاء التامّ على الشعور المَرَضي بالخوف من الآخر. هذا الخوف الذي لا يزال يتحكّم بنفسيّة الإنسان المسلم ويسيطر عليها.

ونحن نعتقد، في هذا الإطار، أنّ بعض الأنظمة السياسيّة القائمة التي توزّعت في منطقتنا إثر خريطة سايكس بيكو، ومعاهدات الاستقلال، تساهم مساهمة فاعلة في ممارسة النهج النفسيّ الضاغط ذاته الذي مارسه الاستعمار قبلها، وأرادَ من خلاله تحطيمَ نفسيّات الشعوب

---

(١) يراجع هذا النصّ، وما سبقه أو تلاه، من نصوص في الكتب التالية:
أ ـ توجيهات الإمام الخمينيّ إلى المسلمين، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٣هـ، ط١، ترجمة محمّد جواد المهدي.
ب ـ جوانب من أفكار الإمام الخمينيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّ، إيران.
جـ ـ صحيفة النور.

المستضعفة، وقَتْل إرادة النهوض والاستقلال والحرّية لديها عبر ممارسة أساليب القَمع والكبت والقهر، واتّباع سياسة كمّ الأفواه، وكتم الأنفاس، وملاحقة الصلحاء والمعارضين، وانتهاك كرامات الناس بطريقة منهجيّة وقانونيّة منظّمة.

من هنا جاء تركيز الإمام الخمينيّ في نهضته الوحدويّة الرائدة على تحرير الإنسان، وتطهير الشعور من هواجس الخوف، وتأكيده على ضرورة أن تتّجه جهود المخلصين في أيّ بلد صوب الشعوب وعموم الناس لتهديم مرتكزات الهيبة الزائفة للقوى السلطويّة الظالمة المحلّية والعالميّة، وإعادة الثقة بالذات الإسلاميّة[1]... يقول الإمام الخمينيّ (قده): «**عليكم أن توقظوا أبناء الأمّة التي ركّزوا في ذهنها خلال سنوات متطاولة عدم إمكان معارضة أمريكا أو الاتّحاد السوفيتي (السابق)، ولا زالت هذه الدعاية راسخة في الأذهان.. عليكم أن تُفْهموا الجماهير أنّ هذا الأمر ممكن، وخير دليل على ذلك ما وقع في إيران**».

والأمر لا يقف عند حدّ الخوف من الآخر، بل يتكرّس بشكل أكبر وأوسع من خلال عقدة الانبهار الأعمى بجميع ما هو أجنبيّ أو بالتحديد «غربيّ»، والاستهانة، إلى درجة الاستهزاء المستفز، بجميع ما هو شرقيّ وعربيّ أو بالتحديد «إسلاميّ». وقد تأطّرت هذه العقدة في الواقع الإسلاميّ المعاصر من خلال تأثيراتها السلبيّة على الوعي، وفي السلوك الاجتماعيّ والسياسيّ العربيّ والإسلاميّ أيضاً، حيث أدّت إلى إيجاد فصل حاد وخطير بين القدرة والطاقة التي توافرت عند المسلمين، وبين واقعهم المنقسم والمفكّك من خلال قعود المسلمين أنفسهم عن

---

(١) خالد توفيق، مدخل إلى قضايا المسلمين في نهضة الإمام الخمينيّ، مجلّة التوحيد، ص ١٥٩، عدد ٩٣.

العمل، وانتظارهم السلبيّ لكلّ شيء من عالم الغرب، كما وأشاعت (تلك العقدة) بعض المفاهيم الاستلابيّة التي عطّلت ممكنات الحركة، وعمّقت الإحساس الجامد بالأمر الواقع الراهن الذي انغرست فيه، بقوّة، الأنظمة السياسيّة التغريبيّة بمختلف اتّجاهاتها، وتيّاراتها، ومرجعيّاتها الفكريّة التي أوصلتْ مسيرةَ الأمّة إلى الغايات والأهداف نفسها التي رغبت بتحقيقها الإدارات السياسيّة الغربيّة في واقعنا الإسلاميّ.

وهنا يعبّر الإمام الخمينيّ عن هذه العقدة، ويتابع آثارها النفسيّة والسلوكيّة، في نصوص كثيرة نختار منها النصّ التالي: «**نسي المسلمون الشرقيّون مفاخرهم كلّها ودفنوها.. نسبوا كلّ شيء إلى الغرب.. نقلوا إلينا كلّ موضوع من الغرب.. لقد نسينا أنفسنا حقّاً وجلسنا مخلوقاً غريباً في مكاننا!**».

ونقرأ في نصّ آخر للإمام الراحل رؤيته الموضوعيّة الخاصّة بتجاوز تلك العقدة، وتحرير المسلم من نتائجها وتراكماتها التاريخيّة السلبيّة التي لا تزال تتكدّس بعضها فوق بعض حتّى الآن، وذلك من خلال:

أ ـ تحقيق الانتماء الرساليّ الفعّال إلى الدائرة الإسلاميّة (العودة إلى الذات الأصليّة).

ب ـ التمرّد على الضغوطات الغربيّة، ووجوب مواجهتها ومقارعتها (بحسب الواقع والإمكانات)[1].

---

(١) هذا لا يعني أبداً، كما فهم الكثيرون خطأً (مقصوداً أو غير مقصود)، القطيعة الكاملة مع الغرب؛ إذ ليس هناك، في الخطاب الفكريّ الخمينيّ، أيّة إشارة سلبيّة ضدّ التقدّم الغربيّ، أو القيم الإنسانيّة في الحضارة الغربيّة. يقول(قده): «إنّنا نقبل التقدّم الغربيّ».

جـ ـ تحقيـق الحسم السياسيّ والاجتماعيّ الداخليّ (تغيير أنظمة التبعيّة والتغريب والاستلاب).

د ـ البدء الفوريّ بإجراءات إحلال النظام الإسلاميّ كبديل للأنظمة القائمة.

يقـول (رض): «**يتوجّب علـى الأشخـاص المـوجـودين في البلاد الإسلاميّة، من أولئك المعتقدين بالإسلام الذين تنبض قلوبهم من أجل شعوبهم، ويريدون خدمة الإسلام، يجب أن ينهض كلّ واحد منهم ببعث شعبه من الداخل لكي تعثر شعوبهم على ذاتها التي افتقـدتـها، ذلـك أنّ الشعوب التي فقدت ذواتها فقدت في الحقيقة بلادها**».

ويبدو أنّ تحقيق الاستقلال الروحيّ والفكريّ، بوصفه شرطاً أوّلياً مسبقاً لتحقيق الاستقلال السياسيّ والتنمويّ والحضاريّ من خلال العودة إلى الـذات، ووعـي طبيعـة متغيّـرات الحياة وتحوّلات الواقع الداخليّ الذاتيّ والمـوضوعـيّ، يشكّل عند إمامنا الراحل(قده) المعادل النفسيّ البديل الذي يقضي على المحتوى النفسيّ للعقدة، ويجهز عليها، ليحلّ محلّه الاعتزاز بالانتماء والهويّة مكان الاعتزاز بالغرب والشوق إليه وإلى حمل هويّته[١]. على أنّنا نلاحظ، في هذا المجال، أنّ وعي الأمّة لذاتها وحضارتها لا تقوم، في أطروحة الإمام (قده)، على بدائل مفتوحة على نهايات غير محسومة لا عدّ لها ولا حصر، وإنّما شرط الاستعادة هو أن تتمّ بالإسلام المحمّدي الأصيل (ولاية الفقيه) الذي يعتبره إمامنا النظام العقلانيّ الموضـوعـيّ البـديـل عـن أنظمـة القهـر والظلم والتبعيّة التي سـاهمت، بحكـم تبعيّتهـا واستـلابهـا وتماهيهـا مع الذات الاستعماريّة

---

(١) خالد توفيق، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

الغربيّة، في زيادة حالة الفشل والإفلاس لمشاريعها السياسيّة والتنمويّة، وذوبان الهويّة، وترسيخ الأنماط التبعيّة للمركز والمحور الغربيّ، الأمر الذي جعل هذه الظواهر وغيرها، مجتمعة، تساهم في تعميق إحساس الشعوب الإسلاميّة المستضعفة بالعجز عن التغيير المنشود، ما دام شعورها ملتهباً بضرورة الالتحاق والذوبان الكامل بالغرب كمشروع إنقاذيّ وحيد.

وبالنظر إلى ذلك استطاع الإمام الخمينيّ (رض) تحقيق نهضة إسلاميّة راشدة وناضجة، أكسبت الإسلام المعاصر قوّة محرّكة ودافعة باتّجاه تجسيد قيم الرسالة الإسلاميّة ومبادئها على أرض الواقع المعاش، في محاولة جادّة ومسؤولة لإعادة الحياة، وبثّ الروح في طروحاته الرساليّة التي كاد الزمن يضعها طيّ الكتمان والنسيان. كما وأثبت، في الوقت نفسه، أنّ الفكر الاجتماعيّ الإسلاميّ قادر، بل هو المؤهّل حصراً، على قيادة السفينة إلى برّ الأمان؛ لأنّه يمتلك، كما أكّدنا سابقاً، ديناميّات الحركة والتحوّل الذاتيّ الخاصّ بالدوافع الروحيّة والعمليّة لمشاعر جميع العرب والمسلمين وإراداتهم على طريق التحرير والتنمية[1] والتحديث.

---

(١) لأنّ التنمية ليست مجرّد عمليّة حسابيّة عدديّة نريد من خلالها زيادة ثرواتنا، وتضخيم عائداتنا ودخولنا النقديّة والطبيعيّة. إنّها نشاط جماعيّ إجماليّ عامّ مبدع، وتمكين لقدرة خلّاقة اجتماعيّة على أن تدفع، من خلال فكرها وإرادتها ووعيها الحضاريّ، بعجلة الجماعة في سعي دؤوب نحو الإيناع والإثمار الكلّي الشامل للجماعة البشريّة بوصفها حقيقةً حضاريّة، وهذا الأمر مرهون، في عقيدتي، بتحقيق شرط نوعيّ نفسيّ وفكريّ (ثقافيّ) هو وجود الانسجام الروحيّ والسلوكيّ (كموضوع تربويّ) بين المفاهيم والنظريات الاقتصاديّة والقوانين السياسيّة والاجتماعيّة، وبين طبيعة العقيدة الإيمانيّة الداخليّة الخاصّة بأبناء المجتمع السائر على طريق التنمية؛ أي ضرورة عدم وجود فصل وانقسام نفسيّ وعمليّ بين ماهيّة القانون الوضعيّ وبين طبيعة الإيمان =

لكنّ هذا الإسلام العظيم الذي يزوّدنا بكلّ هذه التجربة والمرجعيّة التاريخيّة الفنيّة، ويمتلك تلك القوى والديناميّات المحرّكة للفعل والإبداع الحضاريّ، لا زال في بداية حركته حتّى بعد أن تشكّلت له قاعدة استراتيجيّة غنيّة في إيران اليوم، وهو يواجه حاليّاً تحدّيات كبرى داخليّة وخارجيّة؛ ولذلك فإذا لم نعمل على تحويله، بهدوء وحكمة، إلى مشروع عامّ لجميع الناس فإنّه سيبقى عاجزاً ومحدوداً في آفاق ضيّقة، يلجأ إلى اتّباع سلوكيّة التبرير والتسويغ التي لا يمكن أن تبني له قوّة جديدة في عالمنا المعاصر، الأمر الذي سيفقده تدريجيّاً مقدرته الحقيقيّة على طرح نفسه بوصفه مشروعاً تغييريّاً وإنسانيّاً عالميّاً لجميع الدوائر الحضاريّة الإنسانيّة.

من هنا كان لزوماً علينا أن نوثّق الصلة أكثر، كما نؤكّد دائماً، بين الاجتماع الدينيّ والسياسيّ، ليكونَ الدين مسؤولاً مسؤوليّة مباشرة عن حياة جميع الناس وهمومهم (صغيرة كانت أم كبيرة). وهذا الأمر لن يجد له طريقاً في مسارات الواقع المختلفة إذا لم نبتعد عن اعتبار الدين مجرّد أمور روحيّة طقوسيّة بعيدة عن قيم الشرع ومبادئ الإسلام،

= الذاتيّ للفرد المسلم، ومفاهيمه، وتصوّراته الاعتقاديّة الدينيّة. لقد أدّى هذا الفصام النكد، بين العقيدة من جهة، والحياة الاجتماعيّة والقوانين الأخرى من جهة ثانية، إلى المساهمة في تخلّف الأمّة وتداعي مقوّمات حركتها وحيويّتها وتنميتها، لأنّ حبس العقيدة التوحيديّة في دائرة العقل المجرّد عن الواقع والحياة، والممارس لحركته في مركزيّته الخاصّة المفصولة عن الزمان والمكان، يؤدّي إلى إفقار الروح، وقَطْع الصلة بين الإيمان الدينيّ والحياة الخارجيّة الزاخرة بألوان مختلفة من الجدل والتناقض واللاتوازن. على أساس ذلك نقول: إنّ فاعليّة التنمية في إطار الإسلام، بوصفه قاعدةً للفكر والعاطفة والحياة، قائمة على حقيقة التوحيد بوصفها فاعليّة اجتماعيّة مدنيّة، غايتها إعمار الحياة وتمدينها، وبناء الإنسان.

وحاكميّته الإلـٰهيّة في ضرورة احتواء الدينيّ للاجتماع والسياسة.. احتواء الوعي والحكمة والتوازن.

وهذا الأمر، في تصوّري، ضروريّ وحيويّ جدّاً للنهوض بواقع الإسلام والمسلمين اليوم، لأنّه يستجيب للعلاقة العضويّة الكائنة بين الدين والتاريخ والشريعة من ناحية، وبين الزمان والمكان من ناحية ثانية، بما يؤدّي طبيعيّاً، كما يقول بعض المثقّفين، إلى «دينيّة الحكم وفقهنة السلطة»، وبالتالي نفي أيّة إمكانيّة عقليّة أو شرعيّة لسلطة مدنيّة خارجة عن المحتوى الدينيّ الشرعيّ، اللّهمّ إلاّ إذا خرجنا عن منظومة المفاهيم والتصوّرات الحضاريّة الإسلاميّة إلى منظومات فكريّة أخرى ترجِع إلى أنساق حضاريّة ومعرفيّة مغايرة للأولى.

من هنا يبدو لنا أنّ تركيز الإمام الخمينيّ(قده) على المكانة العالية للحكومة الإلـٰهيّة والولاية المطلقة[١]، يفضي بالضرورة إلى إبراز الدور المنوط، أساساً، بالسلطة الدينيّة. وهذه العلاقة العضويّة تجعل من غير الممكن أن يتشكّل اجتماع سياسيّ شيعيّ من دون دور أساسيّ وحقيقيّ للوليّ الفقيه الذي يقف على رأس السلطة، والذي يعدُّ شرطاً لاستقرار البناء والهيكل السياسيّ الإسلاميّ الشيعيّ، إضافة إلى كونه شرطاً أساسيّاً لتوازن الدور المجتمعيّ للإسلام المحمّديّ الأصيل.

ولا شكّ بأنّ الطريق نحو تحقيق تلك الأهداف ليست سهلة لأنّ الزمن يمرّ بسرعة، ونحن لا نزال نقف، بالرغم من تحقيق بعض

---

(١) يقول (قده): «إنّ الحكومة شعبة من ولاية رسول الله ﷺ المطلقة، وواحدة من الأحكام الأوّليّة للإسلام ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعيّة حتّى الصلاة والصوم والحجّ» (راجع: رسالة الإمام لرئيس الجمهوريّة الإسلاميّة، كيهان العربي، عدد ١٣٢٢٣، ٦ كانون الثاني ١٩٨٩م).

الإنجازات الإسلاميّة الطموحة، في المواقع المتأخّرة، ونعيش حالة من السكون والاسترخاء والكسل في عالم متحرّك يضجّ بالأصوات النافرة والناشزة، حيث لا مكان فيه إلاّ للإنسان (أو المجتمع أو الأمّة) الذي يتحرّك، ويقدّم، ويضحّي. لقد أدخلت تحوّلات الحياة الصاخبة التي نعيشها حاليّاً كثيراً من الأنماط والمفردات الجديدة، كمّياً ونوعيّاً، على مفاهيم الحياة القديمة ومبادئها، واستبدلتها بمفاهيم عمل وأنظمة وقيم جديدة بين الناس والأمم. والأهمّ من ذلك كلّه هو أنّه قد حدث خرق كبير وعميق، غير مدروس، في نوعيّة القيم والثقافات والمبادئ التي كانت حاكمة، وما زال بعضها الآخر حاكماً.

وهذا ما يتطلّب منّا ـ نحن المسلمين ـ، بطبيعة الحال، أنْ نكونَ على قدر التحدّي والاستجابة المتأنّية والواعية لجميع هموم العصر وإشكاليّاته وتحدّياته[1]، على مستوى مقابلة تلك التحدّيات بمفاهيم وقيم إسلاميّة أصيلة قادرة على إثبات جدارتها في ساحة الحياة.

---

(١) يطرح الغرب علينا، في الوقت الراهن، مسائل إشكاليّة فكريّة وعمليّة كثيرة جداً من قبيل (الحرّية، الديمقراطيّة، حقوق الإنسان، السوق الاقتصاديّة الحرّة، العولمة، مجتمع الثورة المعلوماتيّة، الهويّات الثقافيّة، الحداثة. . . إلخ)، ونحن لا نزال غير قادرين على التعامل معها، ودراستها، والتحقيق فيها. . أي أنّنا نعيش حالة ارتباك واضحة في قبول تلك المسائل أو رفضها على الرغم من وجود مبادرات ثقافيّة إيجابيّة واعدة كثيرة قام بها بعض المثقّفين الإسلاميّين في موقع هنا وهناك. ولكن هذا لا يكفي؛ إذ لا بدّ من امتلاك منظومة عمل كاملة يرتبط فيها الدينيّ بالسياسيّ والاجتماعيّ بشكل يجعل اجتماعنا الدينيّ الإسلاميّ قادراً (ومتفوّقاً) على «دينهم» الوضعيّ. من هنا يجب على دعاة مشروعنا الحضاريّ الإسلاميّ تقديم حلول عالميّة حكيمة، ليس للمسلمين فقط، بل لكلّ الناس، من أجل أن يكون إسلامنا حيّاً بين العالمين في المستقبل، ويكون الدين كلّه لله، لنحقّقَ هدف الآية القرآنيّة الكريمة ومبتغاها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء/ ١٠٧].

لقد بدأ الإمام الخمينيّ (رض) المسيرة، وعلينا نحن أن نستكملها بالسير على الطريق بحذر وهدوء وثبات، ولا شكّ بأنَّ هناك كثيراً من العواصف والرياح العاتية التي ستكون بانتظارنا هنا وهناك. لذلك فالمطلوب هو النزول إلى أرض الواقع، والبدء بإجراءات العمل الجدّي على جميع المستويات والأصعدة. لأنّ من يعمل بإخلاص وصدق ومسؤوليّة عالية أمام الله تعالى، وأمام الأجيال الطالعة سيصل، بالرغم من وجود تلك العقبات العظيمة، إلى مبتغاه في نهاية المطاف.

إذاً.. المهمّ أن ننطلق بالعمل من الآن.. فهل نبدأ بالسير على تلك الطريق.. أم ننتظر؟!..

﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالمُؤْمِنُونَ﴾

ولاية الفقيه بين الإطلاق والتقييد

الشيخ عباس نيكزاد
ترجمة وتقديم: أ. كمال السيِّد

المقدّمـــة

لم تثر مسألة فقهيَّة من الجدل ما أثارته ولاية الفقيه، وبخاصَّة في العقد الأخير الذي تلا رحيل الإمام الخميني رضي الله عنه.

فالإمام الرَّاحل كلّل نظريَّته في الولاية المطلقة للفقيه، ومشروعيَّة تشكّل حكومة إسلاميَّة، بنجاح مشروعه الثوري الذي أسفر عن ثورة شعبيَّة رفعت فكرة تحكيم الإسلام في الحياة عالياً، ونادت الملايين بحكومة الوليّ الفقيه.

ولقوّة الإمام ونفوذه وتربُّعه على قلوب الملايين في إيران وخارجها أصبح لمنهجه السياسيّ وبرنامجه قداسة كبرى، نظراً لما جسّده من نزاهة وسموّ وتفان ـ واندكاكه في الإسلام وإنسانيّته.

غير أنَّ الجدل سرعان ما احتدم حول هذه النظريَّة بعد غياب أعظم مصداق لها، وبدأت الصَّحافة تتحدَّث علناً عن جدوى ولاية الفقيه، وبدأت إلى جانب ذلك حالة من الاصطياد في الماء العكر.

كما أثير الغبار حول مفهوم الوليّ المطلق الذي حاول بعضهم أن يجعله رديفاً للحاكم المطلق.. وهو ناجم، ولا شكّ، عن إشكاليَّة في

العنوان فقط، فولاية الفقيه، وفي أوسع دوائرها وهي حكومة النبيّ ﷺ، لا تعني الحكم المطلق، فالنبيّ ﷺ ظلّ ملتزماً في دائرة «الحكم بما أنزل الله»، بل إنَّ الإسلام ينهض على فكرة «حاكميّة الله»، فالله وحده هو الحاكم، وهو أحكم الحاكمين.

وفي الجمهوريَّة الإسلاميَّة تشكّل ولاية الفقيه جزءاً من موادّه الدستوريَّة، كما أنَّ الوليَّ الفقيه، الذي يعدّ مرشداً عامّاً للبلاد، منتخب من قبل الشعب، فهو يمثِّل إرادة الأمّة، فالأمَّة انتخبت مباشرة «الخبراء»، والخبراء انتخبوا القائد الأعلى.

على أنَّ الانتخابات الرئاسيَّة الأخيرة أفرزت تيَّاراً ينادي بحاكميَّة الشّعب؛ وحاكميَّة الشّعب، في الواقع العملي، تعني حكم الأكثريَّة، بما تنطوي عليه من هضم حقوق الأقليَّة إذا ما أمسكت الأكثريَّة بزمام الحكم، ومصير البلاد.

ومن هنا ينبغي التأكيد على مسألة هامّة؛ وهي أنَّ حاكميَّة الشّعب ورأي الأمّة يجب أن تتحرَّك ضمن دائرة الشرعيَّة، وأنَّ حاكميَّة الشعب يجب أن تتوقَّف في حدود حاكميَّة الله... فهناك ـ إذن ـ حدود متَّفق عليها من الأمّة التي نهضت بأعباء الثورة وشكّلت الحكم الجديد، كما أنَّ الدستور، الذي صادق عليه الشعب عبر نوّابه، يؤكِّد حاكميَّة الله، وأنَّ الشريعة الإسلاميَّة هي قانون البلاد.

ومن هنا، لا يوجد تناقض في التركيبة القياديّة للبلاد عبر مؤسَّساتها التشريعيَّة والإداريَّة؛ وبخاصَّة بعد تشكيل «مجمع تشخيص مصلحة النظام». وهذا ما يؤكّده رموز الثورة والدولة بلا استثناء.

وإنَّ ما يحدث من جدل يعود أساساً إلى مشاعر نفسيّة في البحث عن بطل يستوعب هموم الأمّة وهواجسها، فليس المطلوب من الطبيب

أن يشخّص داء المريض ويكتب له وصفة علاجيَّة ناجعة فحسب، وإنّما المطلوب ـ إلى جانب ذلك ـ الالتحام معه والأخذ بيده وإنقاذه . .

* * *

دراسة في ولاية الفقيه المطلقة

البحث في صلاحيات ولاية الفقيه وحدودها ودائرتها من الدِّراسات المهمَّة بعد التَّسليم بأصل ولاية الفقيه والإيمان بها أساساً، ولكن السُّؤال ـ هنا ـ إلى أيّ مدى تتّسع هذه الولاية؟

ومن هنا يعدّ البحث في هذه المسألة ضرورة ملحّة، نظراً للجدل القائم حولها واختلاف وجهات النظر لدى الفقهاء.

يرى فريق من الفقهاء أنَّ ولاية الفقيه وصلاحياته إنّما تنحصر في دائرتي الإفتاء والقضاء، وهي صلاحية تمنح للفقيه الحائز على الشرائط؛ إذ يقوم، ومن خلال مراجعة الأصول وممارسة عمليَّة الاستنباط بإصدار فتوى تكون ملزمة للناس شرعاً.

وبالرَّغم من هذه الصلاحية في القضاء والفصل في الدعاوى، انطلاقاً من الموازين الشرعيَّة واعتبار أحكامه ملزمة شرعاً، إلاّ أنَّ هذا الفريق يمنع الفقيه من تجاوز هذه الدَّائرة إلى دائرة الإجراء والتَّنفيذ، فلا يجوز له التوسّل بالقوّة في تنفيذ أحكامه الصَّادرة، بل إنّهم يلزمون فقط طرفي النزاع بالانقياد إلى حكم القاضي.

فحقّ الفقيه في القضاء وإلزاميَّة أحكامه يمكن فهمها من مشهورة أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة[1].

---

(١) وهما تمنحان لرواة أحاديث أهل البيت حقّ ممارسة القضاء من دون الحاجة إلى إذن خاصّ من الإمام (المترجم).

على أنَّ فـريقـاً آخر من الفقهاء يتوسَّع في دائرة الولاية لتتعدّى الإفتـاء والقضـاء إلـى تنفيذ الأحكام القضائيَّة، وقاعدته أنَّ الأدلّة التي تؤكّـد حقّ الفقيه في الولاية على القضاء تنهض ـ نفسها ـ لتؤكّد له أيضاً ولاية الإجراء والتَّنفيذ.

فللفقيـه المبسوط اليد ـ الذي لا يتهدَّده خطر ولا ضرر، والذي بيده قـوّة تنفيـذيَّـة ـ الحـقُّ في إجراء الأحكام وتطبيق الحدود الإلهيَّة، وهكـذا فـإنَّ الـدَّائـرة ستتمدّد ليكون للفقيه ولايةٌ وحقٌّ في معاقبة من يرتكب معصية ما تعاقب عليها الشّريعة.

فهناك حدود وأحكام بحقٍّ السَّارق والزّانـي؛ إذ تقطع يد السَّارق ويجلد الزّاني إذا كان غير محصن أو يرجم إذا كان محصناً.

مـن هنـا، فـإنَّ للفقيـه ـ فـي هـذه الحالـة، وانطلاقاً من ولايته الشرعيَّـة ـ الحـقَّ فـي تنفيذ أحكام الشّريعة. أمّا إذا ارتكب أحدهم ذنباً ما، ليس للشّـريعـة فيه حكمٌ واضح، فمن حقّ الفقيه ـ هنا ـ تعزيره بما يراه مناسباً.

يقول الشيخ المفيد:

«فأمَّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعـالـى؛ وهـم أئمَّـة الهدى من آل محمَّد ﷺ ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام قد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان»[1].

وهناك فريق آخر من الفقهاء يرى ـ إضافةً إلى تأييده لولاية الفقيه في الأمور الحسبيَّـة ـ أنّ للفقيه، أيضاً، ولاية تتعدّى شؤون القضاء إلى

---

(١) المقنعة، ص ٨١٠.

أمـور لا ينبغـي إهمـالهـا، كمـا هـو الحال في التصرُّف بأموال اليتامى والمجانين والسفهاء ممّن لا وليّ شرعيّ لهم.

فالفقهـاء ـ غـالبـاً ـ يرون للفقيه ولاية في شؤون القضاء والإفتاء والإجراء داخـل دائرة الأمور الحسبيَّة، ولا يوجد اختلاف جوهريّ بينهم في هذا المضمار، مع التَّأكيد على الشّرط الأساسي في ذلك، وهو أن يكون الفقيـه مبسوط اليد، وأن تنتفي الأخطار التي قد تهدّده أو تحول دون قيامه بهذه المهامّ.

ثمَّ يأتي فريق آخر من الفقهاء ينهض بالدَّائرة إلى مجال أرحب؛ إذ يعتقد بإمكانيَّـة الفقيـه فـي تشكيـل حكومة تكفل للناس إدارة حياتهم اليوميَّة والمعيشيَّة، وإرساء قواعد نظام إداريّ وسياسيّ، فيكون بذلك قياديَّاً وسياسيَّاً له اليد الطولى في إدارة المجتمع والتصرُّف بالأموال والأنفس وبناء مؤسَّسات الدَّولة وفقاً للموازين الإسلاميَّة.

فيكـون مـن حقّه ـ مثلاً ـ تعيين محافظي الأقاليم أو عزلهم بصورة مبـاشـرة أو غيـر مبـاشـرة، بـل والتَّصـرُّف في الأموال العامَّة وتحديد الضَّرائب الماليَّة، كما يكون من حقِّـه أيضاً، وفي بعض الظُّروف، ومن أجل تعزيز إدارة البلاد وأمنها، تشـريـع قوانين مناسبة وإصدار الأوامر الخاصّة، وبكلمة واحدة، يكون من حقّه جميع الصلاحيات التي تكون ضروريَّة في إرساء قواعد حكم صالح.

وهنـا يتبلـور المعنـى العـام لهـذه الولاية، فتكون مطلقة كما هو الحال في موقف الإمام الخميني رضي الله عنه.

فهـل يكـون الفقيه العادل نائباً عن النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين أم لا؟

وإذا كان «الفقهاء العدول» نوّاباً، فإلى أيّ مدى تمتدّ هذه المساحة؟ نيابة في جميع الشّؤون أم في قسم منها؟

فالنبيّ ﷺ ـ كما نعرف ـ يتمتَّع بثلاثة امتيازات: فهو رسول، نبيّ، مبلّغ لأحكام الله، وله المرجعيَّة الدينيَّة العليا؛ كما أنّه كان قاضياً بين الناس يفصل في منازعاتهم وخصوماتهم؛ وأمّا شأنه الثَّالث، فيتجلّى بوصفه رئيساً وقائداً وسياسيّاً.

فالذين يعتقدون بولاية الفقيه المطلقة يجعلون للفقيه نيابة كاملة عن النبيّ ﷺ، فهو المرجع الدّينيّ للنّاس، له حقّ الإفتاء وله شأن القضاء، كما ويتحمّل مسؤوليّته السِّياسيّة أيضاً.

يقول الإمام الخميني:

«إنَّ لرسول الله ﷺ في الأمَّة شؤوناً: أحدها: النبوَّة والرِّسالة؛ أي تبليغ الأحكام الإلهيّة والتكليفيَّة حتى إرش الخدش. وثانيها: مقام السَّلطنة والرِّياسة والسِّياسة لأنَّه ﷺ سلطان من قبل الله تعالى، والأمَّة رعيَّته، وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرِّسالة والتَّبليغ، فإنَّه، وبما أنّه، مبلّغ ورسول من الله ليس له أمر ولا نهي، ولو أمر أو نهى في أحكام الله تعالى لا يكون إلاَّ إرشاداً إلى أمر الله ونهيه، ولو خالف المكلّف لم تكن مخالفته مخالفة رسول الله، بل مخالفة الله تعالى لأنَّ رسول الله ﷺ ليس بالنِّسبة إلى أوامر الله ونواهيه ذا أمر ونهي، بل هو مبلّغ ورسول ومخبر عنه تعالى. وأمَّا إذا أمر رسول الله أو نهى بما أنّه سلطان وسايس تجب إطاعة أمره بما أنّه أمره، فلو أمر سريّة أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما أنَّه سلطان وحاكم، فإنّ أوامره من هذه الجهة كأوامر الله واجبة الإطاعة، وليس

مثل هذه الأوامر الصَّادرة عنه أو عن الأئمّة إرشاداً إلى حكم الله بل أوامر مستقلّة منهم تجب طاعتها.

وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النّساء/ ٥٩]، ناظر إلى تلك الأوامر والنَّواهي الصَّادرة عن الرَّسول وأولي الأمر، بما أنّهم سلطان ووليّ على النَّاس، وبما أنّهم سائس العباد، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِيناً﴾ [الأحزاب/ ٣٦].

وثالث المقامات مقام القضاءة والحكومة الشرعيَّة، وذلك عند تنازع النَّاس في حقٍّ أو مال، فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاء يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلّف عنه، لا بما أنَّه رئيس وسلطان، بل بما أنّه قاض وحاكمٌ شرعيٌّ، وقد يجعل السُّلطان الإمارة لشخص فينصبه لها والقضاء لآخر، فيجب على النَّاس إطاعة الأمير في إمارته لا في قضائه، وإطاعة القاضي في قضائه لا في أوامره، وقد يجعل كلا المقامين لشخص أو لأشخاص، وبالجملة، إنَّ لرسول الله ـ مضافاً إلى المقامين الأوّلين ـ مقام فصل الخصومة والقضاء بين النَّاس، قال تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النّساء/ ٦٥]»[١].

فولاية الفقيه المطلقة هي نفسها ولاية النبيّ ﷺ، وتتألَّف من جميع صلاحيات النبيّ المفوَّضة إليه من قبَل الله، سبحانه، من أجل تسيير شؤون المجتمع الإسلامي والزَّعامة والقَيادة السِّياسيَّة.

---

(١) الرسائل، ص ٥٠ و٥١.

فللفقيه، في زمن الغيبة، تلك الصلاحيات نفسها، فكما أنَّ للنبيِّ الحقَّ في التدخُّل في جميع شؤون الأمَّة اجتماعيّاً، وعلى أساس المصلحة يكون للفقيه ذلك الحقّ نفسه.

شبهات وردود

أثيرت حول هذا الموضوع بعض الشُّبهات، وهي كما يأتي:

الأولى: كيف تكون للفقيه ولاية مطلقة، ومثل هذه الولاية تعني إلغاءً كاملاً لأيّ نقاش، وتكون لازمة التّنفيذ في كلّ وقت ودونما تردُّد؟!

وفي الردّ على هذه الشبهة ينبغي القول: إنّ مفهوم الولاية المطلقة لا يعني الاستبداد المطلق دون قيد أو شرط، فمن المؤكّد أنَّ الشَّريعة في جوهرها وروحها ونصوصها ترفض هكذا ولاية حتى للنبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام، فولاية النبيِّ وولاية الأئمَّة تنضوي في إطار القانون والأحكام الإلهيّة ومصالح العباد، وإنّ الخروج عن هذا الإطار مستحيل حتَّى بالنِّسبة للنبيّ ﷺ.

هذه نصوص قرآنيَّة تخاطب النبيّ ﷺ نفسه، كقوله تعالى: **﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الوَتِينَ﴾** [الحاقّة/ ٤٤ ـ ٤٦].

وقوله عزَّ وجلَّ: **﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَا أَذِنْتَ لَهُمْ﴾** [التّوبة/ ٤٣].

وقوله عزَّ وجلَّ: **﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالقِسْطِ﴾** [المائدة/ ٤٢].

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ [المائدة/ ٤٤].

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة/ ٤٥].

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ [المائدة/ ٤٧].

ويقول الإمام الخميني في هذا المضمار:

«فالإسلام أسَّس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد وميوله النفسانيَّة على المجتمع، ولا على نهج المشروطة أو الجمهوريَّة المؤسّسة على القوانين البشريَّة التي تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوفي وتستمدّ في جميع مجالاتها من القانون الإلهي، وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة، بشؤونها ولوازمها، لا بدّ من أن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الإطاعة لولاة الأمر»(١).

ومن الجدير ذكره أنّه، ومن وجهة نظر إماميَّة، حتى ولاية الله وقدرته تقيّد بصفات أخرى هي الحكمة والرَّحمة والعدالة، وبعبارة أخرى: إنّه بالرّغم من انتفاء أيّة حدود في قدرة الله وولايته فإنّ صفات أخرى، كالحكمة والرَّحمة والعدالة، تكون بمثابة دائرة تحدّ من تلك الولاية والقدرة.

فرق آخر بين ولاية الفقيه والحكم الدكتاتوري يتبلور في مقوّمات الحاكم، فالوليُّ الفقيه تحدِّده صفات ومقوِّمات دقيقة في أبعاد شخصيّته العلميَّة والشرعيَّة والروحيَّة ينتفي وجودها في شخص الدِّكتاتور.

وفي هذه الفاصلة بين شخص الوليّ الفقيه والدِّكتاتور يكمن فرق هائل سوف يتجلّى واضحاً في الممارسة والآليَّة(٢).

الثَّانية: كيف يمكن قبول فكرة أنَّ للوليِّ الفقيه كلّ ما للنبيِّ

---

(١) كتاب البيع: ٢/ ٤٦١.

(٢) راجع المادّتين (٥ و١٠٩) من الدّستور.

والإمام المعصوم من صلاحيات، علماً بأنَّه (الوليّ الفقيه) لن يصل إلى مرتبة النبيّ أو الإمام؟!

وفي معرض الجواب: يجب التَّأكيد على أنَّ ما سبق ذكره لا يعني أنَّ الفقيه يتمتَّع بكلِّ مقوِّمات النبيِّ والإمام، كما أنّه لا يعني أنّ للفقيه ولاية تكوينيّة، ذلك أنّ تلك المقوِّمات التي يتحلّى بها النبيّ والإمام إنّما هي درجات حقيقيَّة غير قابلة للانتقال إلى شخص آخر.

إنّ ما نعنيه هو أنّ للفقيه ولاية اعتباريَّة، فكما أنّ الله، سبحانه، جعل النبيّ والإمام حاكمين على الأمّة، كذلك الفقيه مفوّض من قبل النبيّ والإمام، وله الحقّ في تشكيل حكومة إسلاميّة تدير شؤون الناس اجتماعيّاً وسياسيّاً بالطّريقة التي تمليها عليها مصالح الأمّة، فتصحّ له عندئذٍ ولاية وفق ذلك في التصرّف بالأموال والأنفس.

يقول الإمام الخميني: «فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كلّ ما كان لرسول الله والأئمّة من بعده صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يلزم من ذلك أن تكون رتبتهم رتبة الأنبياء والأئمّة، فإنَّ الفضائل المعنويَّة أمر لا يشاركهم عليهم السلام فيه غيرهم، فالخلافة لها معنيان واصطلاحان: أحدهما الخلافة الإلهيَّة والتكوينيَّة، وهي مختصّة بالخلّص من أوليائه، كالأنبياء والمرسلين والأئمّة الطّاهرين عليهم السلام، وثانيهما المعنى الاعتباري الجعلي، كجعل رسول الله أمير المؤمنين عليه السلام خليفة للمسلمين أو انتخاب فلان وفلان للخلافة»[1].

الثّالثة: كيف يكون لشخص، فقيهاً كان أم غير فقيه، ولاية على أرواح النّاس وأموالهم ويكون له حقّ التدخّل؟ أليس في مثل هذه الولاية

---

(١) كتاب البيع: ٢/ ٤٧٧.

شكـل مـن أشكال العبوديَّة؛ حيث يكون للمولى حقّ التصرّف في عبده المسكين فلا يكون للأخير أيّ شأن أو كيان مستقلّ؟!

والجواب عن هذه الشّبهة أنّ الولاية على الأموال والأنفس تكون في إطار ولاية النبيّ والإمام، ولا علاقة لها بنظام العبوديَّة. . في مثل هذا النظام يكون لصاحب العبد حقٌّ في التصرّف بعبده كيف يشاء؛ فكلّ ما يملكه العبد تعود ملكيّته لسيّده، وهو مباح له.

ولكن ولاية الفقيه، كما هي ولاية النبيّ والإمام، إنّما تنحصر في إطار من الضوابط والموازين والقوانين الإلهيَّة والمصالح الاجتماعيَّة، كما أنّ شرط العدالة والتقوى الدينيَّة من أهمّ السِّمات التي يجب توافرها في شخص الوليِّ الفقيه، وسيكون ارتكاب الأخير للظّلم والمعصية إيذاناً بنهاية ولايته وبطلانها، ومن ثمّ عزله عنها.

فالمقصود من التصرّف في الأموال والأنفس إنّما يكمن في إطار آليَّات الحكم والإدارة فقط؛ أفلا يعني سنّ الضرائب أو تشريع القوانين واللّوائح في ما يخصّ نظام المرور مثلاً، أو تعيين نوع الغرامات الماليَّة كعقـوبـات عند الخروج على بعض القوانين، أو إصدار أوامر بحبس بعض الأفراد الذين ينتهكون القانون، أو تحديد المدّة القانونيَّة للخدمة العسكريَّة الإلزاميَّة، أو تخريب بعض المنازل التي تقع في طريق شارع توجب المصلحة العامّة للمجتمع تعبيده، أو سنّ بعض اللّوائح القانونيَّة في المجالس النِّيابيَّة، شيئاً غير التصرّف في الأموال والأنفس؟

أدلّة ولاية الفقيه المطلقة

يمكن لأدلّة ولاية الفقيه، بوصفها أصلاً، أن تنهض لتثبت الولاية المطلقة، وهي مجموع الأدلّة العقليَّة والنقليَّة.

فاستناداً إلى الأدلّة النقليَّة يتَّضح أنَّ لولاية الفقيه شكلاً من الإطلاق والتَّعميم وعدم الانحصار في دائرة خاصَّة، كما هو الحال في مقبولة عمر بن حنظلة التي تقول بعد الاستشهاد بالآية الكريمة التي تنفي ولاية الطاغوت: «فإنّي قد جعلته حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا كالرادّ على الله، وهو على حدّ الشّرك بالله».

أو الرِّواية المرسلة عن الفقيه في قول رسول الله ﷺ: «اللَّهمَّ ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: . . .».

أو رواية أبي البطائني عن الإمام الكاظم: «إنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها».

أو رواية السّكوني في الموثّقة عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله: الفقهاء أمناء الرُّسل. . .».

أو رواية إسحاق بن يعقوب عن صاحب الزَّمان: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله. . .».

أو صحيحة قداح عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنَّ العلماء ورثة الأنبياء. . .».

أو رواية تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء لأنَّهم الأمناء على حلاله وحرامه. . .»[1].

أمَّا الأدلّة العقليّة التي تنهض على ضرورة الولاية والحكومة،

(١) راجع كتاب البيع، للإمام الخميني رضي الله عنه.

فإنّها هي الأخرى تفيد الإطلاق والعموم. وأنموذجاً يمكن الإشارة إلى الرِّواية الواردة في «علل الشَّرائع» عن الإمام الرِّضا عليه السلام في ضرورة الحكومة ونصب أولي الأمر.

١ ـ إجراء الأحكام والحدود الإسلاميَّة وتنفيذها، ومنع تجاوزات الأفراد في الحدود والحقوق التي حدَّدها الإسلام.

٢ ـ إرساء قواعد لتنظيم الحياة الاجتماعيَّة، وإرساء دعائم العدالة واستتباب الأمن، ومنع كلّ أشكال الظّلم ومكافحة الفقر.

٣ ـ الدِّفاع عن الدِّين وأحكامه، ومواجهة الشّبهات والبدع، والحؤول دون اندراسه.

ومن المؤكَّد أنَّ القيام بهذه المهام يتطلَّب ولاية مطلقة بمعناها السَّالف الذِّكر.

وعلاوةً على هذا، فإنَّ أحد أهمّ الأدلّة على أصل الولاية والحكومة هو ضرورتها العقليَّة (ومن هنا يعدّ تشكيل الحكومة ووجود الحاكم ظاهرة اجتماعيَّة يؤكِّد ضرورتها العقلاء).

وعلى هذا، فإنَّ الإسلام ـ أيضاً ـ يعتقد بضرورتها ويقرّها رسميّاً ويؤيِّدها.

وما دام العقل يؤيِّد الولاية المطلقة، فإنَّ الإسلام يقرّ ذلك ويعترف به، بل يمكن القول: إنّ الحكومة لا تنهض من دون صلاحيات واسعة، بل لا يمكن اعتبارها حكومة.

فهل يقرّ العقلاء تشكيل حكومة لا يمكنها التصرّف في الشؤون الماليَّة ووضع الضَّرائب وسنّ القوانين وتعبئة الجيوش في حالات الحرب؟!

وهل كانت صلاحيَّات النبيّ ﷺ في سياسته وإدارة الشُّؤون الاجتماعيَّة تنطلق من نبوّته أو من زعامته الاجتماعيَّة والسياسيَّة؟

إنَّ من المؤكّد أنَّ قيادته كانت تفترض هذه الصَّلاحيَّات، وإلاّ كان للأنبياء جميعاً مثل هذه الصَّلاحيَّات التي لا يحقُّ لغيرهم التّمتُّع بها.

آراء فقهيَّة حول الولاية المطلقة

وهذه طائفة من آراء أبرز الفقهاء حول إطلاق ولاية الفقيه:

يقول الإمام الخميني رضي الله عنه:

«للفقيه العادل جميع ما للرّسول والأئمَّة عليهم السلام ممَّا يرجع إلى الحكومة والسِّياسة ولا يعقل الفرق؛ لأنَّ الوالي ـ أيّ شخص كان ـ هو مجري أحكام الشّريعة والمقيم للحدود الإلهيَّة، والآخذ للخراج وسائر الماليَّات والمتصرِّف فيها بما هي صلاح المسلمين، فالنبيّ ﷺ يضرب الزّاني مئة جلدة، والإمام عليه السلام كذلك، والفقيه كذلك، ويأخذون الصَّدقات بمنوال واحد، ومع اقتضاء المصالح يأمرون النَّاس بالأوامر التي للوالي، ويجب إطاعتهم»[1].

وكذلك قوله: «للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصَّلاح للمسلمين أو لأهل حوزته، وليس ذلك استبداداً بالرأي بل هو على طبق الصَّلاح فرأيه تبع للصَّلاح كعمله»[2].

ثمّ يقول ـ رضي الله عنه ـ بعد دراسته الرِّوايات الواردة في باب ولاية الفقيه: «فتحصّل ممّا مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل

---

(١) المصدر نفسه: ٢/ ٤٦١.

(٢) المصدر نفسه.

المعصومين عليهم السلام في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلطاناً على الأمّة، ولا بدّ في الإخراج عن هذه الكميَّة في مورد دلالة دليل دالّ على اختصاصه بالإمام عليه السلام . .»[1].

ومن بين الفقهاء المعاصرين يمكن الإشارة إلى صاحب «الجواهر» الذي يعدّ من المؤيّدين بحماسة لولاية الفقيه المطلقة، يقول في كتاب الخمس حول مساحة ولاية الفقيه: «لكن ظاهر الأصحاب عملاً وفتوى في سائر الأبواب عمومها، بل لعلّه من المسلّمات أو الضروريَّات عندهم»[2].

ويقول في كتاب الصّوم حول ثبوت رؤية الهلال عن طريق حاكم الشّرع وحرمة نقض حكمه: «. . كما أنَّ الظَّاهر ثبوته بحكم الحاكم المستند إلى علمه لإطلاق ما دلّ على نفوذه، وأنَّ الرادّ عليه كالرادّ عليهم من غير فرق بين موضوعات المخاصمات وغيرها، كالعدالة والفسق والاجتهاد والنّسب ونحوها».

وفي معرض تفنيده للآراء المخالفة يقول:

«إذ هو ـ كما ترى ـ مناف لإطلاق الأدلّة وتشكيك في ما يمكن تحصيل الإجماع عليه؛ خصوصاً في أمثال هذه الموضوعات العامّة التي هي من المعلوم الرجوع فيها إلى الحكّام، كما لا يخفى على من له خبرة بالشّرع وسياسته وبكلمات الأصحاب في المقامات المختلفة، فما صدر من بعض متأخّري المتأخّرين من الوسوسة في ذلك، فلا ينبغي الالتفات إليه»[3].

---

(١) المصدر نفسه: ٢/ ٤٨٨.

(٢) جواهر الكلام: ١٦/ ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٦/ ٣٥٩ و٣٦٠.

ويقول في بحث الزّكاة مؤكِّداً وجوب صرفها للإمام في حال طلبه: «لإطلاق أدلَّة حكومته (الفقيه)؛ خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الأمر عليه السلام يصيّره من أولي الأمر الذين أوجب الله علينا طاعتهم. نعم، من المعلوم اختصاصه في كلٍّ ما له في الشَّرع مدخليّة حكماً أو موضوعاً، ودعوى اختصاص ولايته بالأحكام الشرعيَّة يرفعها معلوميّة تولّيه كثيراً من الأمور التي لا ترجع للأحكام، ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، فإنّهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الإطلاق الذي ذكرناه، المؤيّد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشدّ من مسيسها في الأحكام الشرعيَّة»[١].

ويقول في كتاب الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، في معرض بحثه إقامة الفقيه الحدود، وبعد استعراضه الرِّوايات الخاصّة بولاية الفقيه ودلالاتها الأخلاقيَّة: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمّل المراد من قولهم: إنّي جعلته حاكماً وقاضياً وحجّة وخليفة، ونحو ذلك ممّا يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم؛ ولذا جزم في ما سمعته من المراسم بتفويضهم عليهم السلام لهم في ذلك... وبالجملة، من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلَّة»[٢].

ومن المدهش أنَّ صاحب الجواهر ـ رحمه الله ـ يرى في الولاية العامّة والمطلقة إجماعاً، ومن المسلَّمات والضرورات فقهيّاً ولا يعوزها في ذلك الدَّليل.

---

(١) المصدر نفسه: ١٥/ ٤٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢١/ ٣٩٧.

يقـول النّراقي في كتابه «عوائد الأيّام»: «إنّ كلّية ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران:

أحـدهمـا: كـلّ مـا كان للنبيّ والإمام ـ الّذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسـلام ـ فيـه الـولايـة، وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك إلاّ ما أخرجه الدَّليل من إجماع أو نصٍّ أو غيرهما.

وثـانيهما: أنّ كـلّ فعـل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهـم، ولا بدّ من الإتيان به، ولا مفرّ منه إمّا عقلاً أو عادةً من جهة توقّف أمور المعاد والمعاش لواحد أو جماعة عليه وإناطة انتظام أمور الدِّين أو الدُّنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو اضرار أو عسر أو حـرج أو فسـاد علـى مسلم أو دليل آخر، أو ورد الإذن فيه من الشّارع ولم يجعل وظيفة لمعيّـن واحـد أو جماعة ولا لغير معيّن؛ أي واحد لا بعينه، بل علم لا بدّيـة الإتيان به، أو للإذن فيه، ولو لم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه وله التصرّف فيه والإتيان به.

أمّا الأوّل؛ فالدَّليل عليه بعد ظاهر الإجماع؛ حيث نصّ به كثير من الأصحاب؛ بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات، ما صرّحت به الأخبار المتقدّمة من كونه وارث الأنبياء أو أمين الرّسل وخليفة الرَّسول وحصن الإسلام ومثل الأنبياء وبمنزلتهم والحاكم والقاضي والحجّة من قبلهم، وأنّه المرجع في جميع الحوادث، وأنّ على يده مجاري الأمور والأحكام... وأمّا الثاني فيدلّ عليه، بعد الإجماع أيضاً، أمران أحدهما...»[1].

أمّا المرحوم الطَّباطبائي فيقول في هذا المضمار:

«كمـا أنّ للفـرد فـي المجتمـع الإسلامـي حقّاً اكتسبه من القانون

---

(١) عوائد الأيّام: ص ١٨٧ و١٨٨.

الـدِّينـي يخـوّلـه التصرّف في حياته الشَّخصيّة (وفي ظلّ التَّقوى ورعاية القانون)؛ حيـث يمكنه تنمية أمواله بما يوافق مصالحه والتنعّم بالحياة بارتداء الأفضل من الثياب وتناول الأطيب من الطعام وتأثيث منزله بما يحبّ، وربّما غضّ النَّظر عن بعض حقوقه الحقّة، وربّما هبّ لمواجهة عدوان ما دفاعاً عن حياته، وقد يقرّر ـ وحفاظاً على مصالحه ـ السّكوت وعدم الدّفاع عن بعض حقوقه، وكما يحقّ له العمل ليل نهار سعياً وراء الكسب، وقد يقرّر الانصراف عن العمل كلّية في بعض الأحيان لظرف ما والاشتغال بأمر آخر. . .

كـذلك «ولـيّ أمـر المسلميـن» فإنّه من وجهة نظر إسلاميَّة يمثّل، وانطلاقاً من ولايته وحكومته، المركز الفكريّ للمجتمع الإسلاميّ الذي يجسِّد مشاعره وإرادته.

فمـا يقـوم بـه الفـرد من مواقف في حياته الاجتماعيّة، يكون لها انعكاس على حياتـه الشخصيَّـة، فإنّ الوليَّ يتصرَّف، وفي ظلِّ التّقوى واحترام الثّوابت الدِّينيَّـة في الحياة الاجتماعيَّة العامَّة بما يراه مناسباً. . فهو يأمر بتعبيد الطّرق واستحداث المعابر وإنشاء الأسواق وإيجاد قوانين وضوابط لتنظيم علاقات الأفراد بعضهم ببعضهم الآخر. . .

إنّـه يستطيـع أن يعلن حالة النَّفير والدِّفاع ويجهّز الفرق العسكريَّة ويعبِّئ الجيوش، وكذا يمكنه توقيع وإمضاء معاهدة سلام ويتصرّف بما يراه مناسباً.

يمكنـه اتّخـاذ قرارات مناسبة لتنمية الثقافة الدينيَّة أو تنمية الحالة الاقتصاديَّة للمجتمع، وتعطيل بعض حقول العلم، والتأكيد على حقول أخرى ونشرها بين النَّاس.

وبكلمة واحدة، إنّ اتّخاذ الإجراءات التي تهمّ تقدّم المجتمع وتنسجم مع مصلحة الإسلام ومنافع المسلمين هو من صلاحيات الوليّ، ولا توجد موانع تحول دون سنّ القوانين في ذلك وتنفيذها.

وبطبيعة الحال، فإنّ هكذا إجراءات في الإسلام، إذا كانت ملزمة التَّنفيذ ويكون «وليّ الأمر» مكلَّفاً بتطبيقها، فإنّها ستكون ملزمة، إلاّ أنّها، وفي الوقت نفسه، لا تشكّل جزءاً من الشّريعة ولا تعدّ حكماً إلهيّاً... ولكنّ المصلحة هي التي أوجبت ذلك، وستزول بمجرّد زوال المصلحة، وفي هذه الحالة سيعلن وليّ الأمر الجديد على الأمّة ويبلّغها نسخ الحكم السّابق.

أمَّا الأحكام الإلهيّة في النصوص الشرعيَّة فإنّها تتَّصف بالثَّبات الأبدي، ولا يحقّ لوليّ الأمر تغييرها وفقاً لمصلحة ما، أو يكون له الحقّ في إلغائها في ضوء ذلك»[1].

والجدير ذكره أنّ بعض الفقهاء المعاصرين بدأ يطرح مسألة إشراف الفقيه بدلاً من تدخُّله في الأمور، وهم بذلك يعارضون إطلاق الولاية، ومع ذلك فإنّهم عندما يتحدَّثون عن مساحة الولاية فإنّهم يجعلون من صلاحياته حقّاً في تعيين رؤساء السّلطات الثَّلاث، بل ويمكنه، حسب رأيهم، تعيين النوّاب مباشرة.

وخلاصة القول، إنّ جميع المسؤوليّات بعهدة وليّ الأمر والإمام، وإنّ جميع مسؤولي النِّظام الإسلامي ينصَّبون من قبله مباشرة أو غير مباشرة.

يقول آية الله المنتظري: «إنّ المسؤول في الحكومة الإسلاميّة هو

---

(١) فراهاى از إسلام: ص ٧٧ ـ ٧٩.

الإمام، والسّلطات الثَّلاث أياديه وأعضاده. اعلم أنّ المستفاد من الآيات والرِّوايات التي مرّت في بيان تكاليف الحاكم، وكذلك من سيرة النبيّ ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام هو أنّ الإمام والحاكم في الحكومة الإسلاميّة يكون هو المكلّف والمسؤول لحفظ كيان المسلمين وتدبير أمورهم وإصلاح شؤونهم على أساس ضوابط الإسلام ومقرّراته.

فهو المكلَّف بإصلاح المُلك، والمسؤول عن فساده، ولكنّه إذا اتّسعت حيطة ملكه والاحتياجات والتَّكاليف المتوجّهة إليه احتاج قهراً إلى تكثير المشاورين والأيادي والعمّال في شتّى الدّوائر المختلفة، ولا محالة يفوّض كلّ أمر إلى فرد متخصّص أو دائرة تناسبه، ومن هنا تنشأ السّلطات الثلاث. فليس موقع الحاكم الإسلامي وموقع الملك في الحكومة المشروطة الدّارجة في عصرنا في بعض البلاد، كإنكلترا مثلاً؛ حيث ترى أنّه لا يكون إلاّ وجوداً تشريفيّاً يتمتّع بأعلى الإمكانيّات وأغلاها من دون أن يتحمّل أيّة مسؤوليّة عمليَّة أو نشاطيَّة نافعة، وإنّما تتوجّه المسؤوليّات والتَّكاليف من أوّل الأمر إلى السّلطات الثَّلاث. وبالجملة، فالمسؤول والمكلّف في الحكومة الإسلاميّة هو الإمام والحاكم، والسّلطات الثَّلاث أياديه وأعضاده، ويكون هو بمنزلة رأس المخروط مشرفاً على الجميع إشرافاً تامّاً»(١).

أو قوله: «قد عرفت أنّ المسؤول والمكلّف في الحكومة الإسلاميَّة هو الإمام والحاكم، وأنّ السُّلطات الثَّلاث بمراتبها أياديه وأعضاده. وعلى هذا، فطبع الموضوع يقتضي أن يكون انتخاب أعضاء مجلس الشُّورى بيده وباختياره، لينتخب من يساعده في العمل بتكاليفه.

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه: ٢/ ٥١ و٥٢.

نعم، لمّا كان الغرض من مجلس الشّورى، التّشاور واتّخاذ القرار في الأمور العامَّة المتعلّقة بالأمّة، فلو أمكن أن يفوّض إليها انتخاب الأعضاء وتكون السُّلطة التّشريعيَّة منبثقة عن إرادتها واختيارها كاختيار الوالي نفسه عند عدم النصّ، كان ذلك أولى وأوقع في نفوس الأمّة، وأدعى لهم إلى الاحترام بالقرارات المتّخذة والتسليم في قبالها، بل يجري ذلك في انتخاب بعض الوزراء والأمراء أيضاً، كما هو المتعارف في بعض البلاد...

ولكن الإمام العادل لو رأى عدم تهيُّؤ الأمّة لانتخاب الأعضاء، أو لم يكن لهم رشد ووعي سياسيّ لانتخاب الرِّجال الصَّالحين أو كانوا في معرض التَّهديدات والتَّطميعات واشتراء آرائهم بذلك، كان للإمام، الذي فرض علمه وعدله وحسن ولايته، انتخاب الأعضاء بنفسه...»[1].

الفرق بين الولاية المطلقة والحكم الدّكتاتوري... وجهة نظر الدّستور

إذا أردنا أن ننظر إلى ولاية الفقيه، من خلال دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، فإنّنا سنجد المادّة (٥٧) تشير إليها وتؤكّدها، إضافةً إلى وجود نقاط في مجموع المواد تبيّن الفرق بين ولاية الفقيه المطلقة والحكم الدّكتاتوري:

١ ـ تَعدُّ المادّةُ الرَّابعة من الدّستور الشّريعة الإسلاميَّة الأساس والمنطلق الوحيد للنّظام والحكم؛ ومن هنا، فإنّ ولاية الفقيه ستقيّد بطبيعة الحال وستكون خاضعة للشّريعة.

٢ ـ يؤكّد البند الأوّل من المادّة الثّانية من الدّستور بأنّ الحاكميّة

---

(١) المصدر نفسه.

لله وحده، وهو سبحانه المطاع، ومن هنا، فإنّ حكومة الوالي في الإسلام، حتى النبيّ والإمام، إنّما تستمدّ شرعيّتها لأنّها خاضعة ومنقادة لحاكميّة الله، فهو سبحانه المالك، وما الوالي إلاّ مجرّد أمين وخليفة.

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ﴾ [ص/ ٢٦].

﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة/ ١٢٤].

٣ ـ إنَّ شروطاً محدّدة وثابتة قد وضعها الدّستور مقوِّماتٍ للحاكم، وهي توضح بجلاء الفرق الأساس بينه وبين الدّكتاتور.

جاء في المادّة الخامسة: «وفي زمن غيبة وليّ العصر ـ عجّل الله فرجه ـ تكون ولاية الأمر وإمامة الأمّة بعهدة الفقيه العادل، التّقي، العارف بزمانه، الشّجاع، الذي يتحلّى بحسن الإدارة والتّدبير، ووفقاً لما ورد في المادّة (١٠٧)».

كما جاء في المادّة (١٠٩) أنّ شروط القائد ما يأتي:

ـ قابليّاته العلميّة التي تؤهّله للاجتهاد في أبواب الفقه المختلفة.

ـ عدالته وتقواه اللاّزمة في قيادة الأمّة الإسلاميّة.

ـ رؤيته السّليمة سياسيّاً واجتماعيّاً وحسن تدبيره وشجاعته وإدارته وقدراته الكافية في القيادة.

ـ وفي حالة توافر عدّة ممّن يتحلّون بهذه المقوّمات ستكون الأرجحيّة لمن يمتلك رؤية فقهيّة وسياسيّة أقوى.

٤ ـ يقوم خبراء عدول ومتّقون، وممّن لهم رؤية سليمة سياسيّاً واجتماعيّاً، بانتخاب القائد والوليّ الفقيه.

٥ ـ يكون انتخاب القائد شعبيّاً وعن طريق مجلس الخبراء المنتخب من قبل الشَّعب مباشرة.

٦ ـ للخبراء (الذين يمثّلون الشَّعب) حقّ الإشراف على توفّر مقوّمات القيادة لدى الوليّ واستمرارها؛ بحيث يؤدّي فقدان أحدها لديه أو عجزه في أداء بعض واجباته مبرّراً لعزله.

كما أنّ ارتكابه لذنب ما يخلّ بعدالته، فإنّ مجلس الخبراء سوف يقوم بإقصائه.

٧ ـ وجود جهاز إداري رفيع[١] يحدِّد مصلحة الدَّولة ويكون جهة استشاريّة للقائد تعزِّز من قدرته في أدائه الواجبات واستخدام الصَّلاحيَّات من قبيل تحديد السِّياسات العامّة للنِّظام والفصل في المشكلات.

٨ ـ أصالة وقانونيَّة الإشراف الشَّعبي والمشاركة العامّة ودور الشَّعب المنصوص عليها في المواد الدستوريَّة (٣، ٦، ٧، ٨).

نظرة أخرى في ولاية الفقيه المطلقة

كما مرّ سابقاً، فإنّ المراد من الولاية المطلقة هو امتياز الفقيه (الجامع للشَّرائط) بجميع صلاحيَّات النبيّ والإمام، بدءاً من الإفتاء والقضاء، وصولاً إلى حقّ تشكيل الحكومة وقيادة الأمّة الإسلاميّة وتمتّعه بجميع الصلاحيَّات التي تتطلّبها إدارة الدَّولة وقيادة المجتمع.

انطلاقاً من هذا، فإنّ المصلحة العامّة قد تملي أحياناً تحريم بعض المباحات، ويكون هذا التَّحريم وقتيّاً يزول بزوال أسبابه وبواعثه، كما

---

(١) مجمع تشخيص مصلحة النظام (المترجم).

هو الحال في واقعة «التنباكو» عندما أصدر الشِّيرازي فتواه المشهورة في تحريم التّبغ.

أو سنّ قوانين لمواجهة التضخّم والاحتكار ووضع عقوبات خاصّة بها.

كما يمكن، وانطلاقاً من هذه الولاية، اعتبار الأحكام غير الملزمة واجبات تلزم بها الأمّة أو شريحة منها من قبيل وضع بعض الضّرائب واعتبار دفعها واجباً تعاقب القوانين كلّ من يتخلّف عن أدائها.

ويسحب الأمر أيضاً على سنّ قوانين لتنظيم حركة المرور، وأداء الخدمة العسكريَّة، أو الحضور إلى صناديق الاقتراع في الانتخابات.

وأنموذجاً يمكن الإشارة إلى تحريم الإمام الخميني الحجّ بسبب بعض الظُّروف والمصالح الأهمّ.

يقول الإمام الرَّاحل:

«إذا كانت صلاحيَّات الحكومة في إطار الأحكام الفرعيَّة الإلهيَّة فقط، فإنّ مثل هذه الحكومة والولاية المطلقة المفوّضة للنبيّ ﷺ ستكون ظاهرة لا معنى لها.

إنَّ الحكومة شعبة من ولاية النبيّ ﷺ المطلقة، وهي من الأحكام الأوّليّة للإسلام، وهي مقدَّمة على جميع الأحكام الفرعيَّة بما في ذلك الصَّلاة والصَّوم والحجّ.

إنّ باستطاعة الحاكم هدم مسجد أو منزل يقع في مسير شارع والتَّعويض على صاحبه ماليّاً. كما يمكنه تعطيل مسجد إذا كان «ضراراً»، وإذا توقّف ذلك على هدمه فإنّه بإمكانه هدمه.

إنّ بمقدور الحكومة إلغاء العقود الشرعيَّة مع الشَّعب ومن طرف واحد، إذا توقّفت مصلحة البلاد والإسلام على ذلك.

إنّ باستطاعتها مواجهة منع بعض الأمور، عباديّةً كانت أم غير عباديّة، إذا كان ذلك مخالفاً لمصلحة الإسلام.

إنَّ الحكومة تستطيع منع الحجّ مؤقّتاً، وهو من الفرائض الإلـٰهيّة المهمّة، إذا توقّفت مصالح الدَّولة الإسلاميّة على ذلك»[1].

وفي مضمار تسويغ ولاية الفقيه، بوصفها نظريَّة، تندرج في إطار تنفيذ الأحكام والقوانين الإسلاميَّة والدفاع عن الشريعة وعمَّا حولها ورفع التَّزاحم بين الأحكام، ولا تتدخَّل، أبداً في أصل التشريع، يمكن الإشارة إلى أحد دعاة هذه النظريّة، وهو آية الله جوادي آملي الذي يقول:

«إنّ دائرة الأنبياء والأولياء تنحصر في تنفيذ كلّيات القوانين وإجرائها وتطبيقها في الشُّؤون الجزئيّة، وتعيين المنفذين لها ونصبهم، كما هو الحال في التَّشكيلات التي يحدّد مجموعها شكل الحكومة.

وإذاً، فإنّ دائرة الولاية هي الحكومة في التَّنفيذ لا في أصل التَّشريع؛ ذلك أنّ المشرّع الوحيد هو الله سبحانه، وإبلاغ الشريعة يعني الرِّسالة.

أمّا تنفيذ هذه القوانين والأحكام فهي مهمّة الحكومة، من قبيل تعيين أئمّة الجمعة والجماعة ونصبهم، استحصال ضريبة الزّكاة، بعث وإرسال المدافعين عن ثغور الدّولة، تنظيم العلاقات الخارجيَّة والداخليَّة ومئات البرامج التنفيذيَّة الأخرى على أصعدة الجيش والسِّياسة والثَّقافة والاقتصاد.

---

(١) صحيفة نور: ٢٠/ ١٧٠ و١٧١.

فالإسلام هو مجموع القوانين التي تمَّ تشريعها، واستكملت يوم الغدير لحظة إعلان الوليّ ونصبه؛ ولذا فإنّه لا زيادة في الواجبات ولا المحرّمات والمكروهات والمباحات في الإسلام، وهي ثابتة لا تقبل التغيير.

أمّا حفظ الشَّريعة ومصلحة المسلمين فيعني الدِّفاع عن القوانين الإسلاميَّة، وعمليَّة الدِّفاع هذه تنحصر فقط في العمل بها وتنفيذها.

وأحكام الإسلام لن تواجه مشكلة ما دامت موجودة بوصفها نظريَّات محرّرة ومدوّنة، ولكنّها لدى الإجراء والتَّطبيق سوف تواجه مشكلةَ التَّزاحم.

ومن هنا يأتي دور وليّ المسلمين الذي يتعيّن عليه، ولدى دفاعه عن أحكام الإسلام وبروز حالة التَّزاحم، أن يتصرّف، وفي ضوء علمه بالأوامر الإلهيَّة، بوعي كامل محكّماً الأرجحيَّة لحكم على آخر وعلى أساس تقديم الأهمّ على المهمّ، ولا يعني هذا نسخ حكم ما أو تغييره، وإنّما يعمل على رفع حالة التَّزاحم في تنفيذ الأحكام. وعندما يحكم الوليّ؛ أي يصدر حكماً ما، فإنّ طاعته ستكون ملزمة للجميع ولن يكون هناك فرق حينئذ بين شخص وآخر من أفراد المجتمع، ومعنى هذا أنّه لا يوجد، وفي النِّظام الإسلامي، حاكم ومحكوم، بل الإسلام هو وحده له الحاكميّة»[1].

وفي تفصيل هذه النُّقطة يقول في مناسبة أخرى:

«عندما يحكم الوليّ بتقديم حلّية حلال ما أو حرمة حرام ما، فإنّ هذا لا يعني تخصيص حكم إلهي أو إطلاقه، إنّه يندرج في باب ترجيح

(١) ولاية الفقيه: ص ٨٦ ـ ٩١.

حكم إلهيّ ما على غيره، ومثالاً على ذلك الحكم الذي أصدره المرحوم الشّيرازي حول حرمة استعمال «التنباكو» في فتواه: اليوم استعمال «التنباكو» بأيّ نحو كان يعتبر محاربة لإمام الزمان».

إنَّ هذا الحكم لا يقيّد قاعدة الحلّية ويخصّصها بل إنّه يأتي مصداقاً للآية الشَّريفة في قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النّساء/ ٥]، إنّه من باب ضرورة طاعة أولي الأمر وتقديمه على غيره من الأحكام.

فالحكومة استجابة لحكم يقضي بطاعة أولي الأمر على غيره من الأحكام، ونظير هذا في قاعدة: «المؤمنون عند شروطهم»؛ إذ يجب الالتزام بالشّروط.

فالخياطة عمل مباح، ولكنّه قد يتحوّل إلى واجب ضمن عقد معيّن، ولكن هذا العقد لا يمكن أن يحوّل جوهر الخياطة ويعدّها عملاً واجباً في ذاته.

ومن هنا، فإنّ كلّ شرط يتعدّى حدود العمل إلى دائرة التَّشريع فإنّه يصبح باطلاً لأنّه يصطدم مع الكتاب والسنّة، ويُعدّ تدخّلاً في دائرة التَّشريع.

مثالاً على ذلك؛ لو أنّ شخصاً أدرج ضمن العقد اعتبار الخياطة أو الكتابة حراماً أو واجباً؛ أي أنّه يحاول إلزام الطّرف الآخر اعتبار هذين العملين واجباً أو حراماً، ففي هذه الحالة يُعدّ العقد باطلاً لتدخّله في أصل التَّشريع الذي يبيح كلا العملين.

ومثال آخر يمكن الإشارة إليه؛ وهو الأحكام الثانويّة؛ لأنّه تدخّل في الإجراء وليس في التّشريع، فالمريض الذي يصف له الطّبيب دواءً نجساً وحراماً، ويحصر طريق العلاج بتناول هذا الدَّواء، إنّ الطّبيب،

وهو يجوّز له تناول هذا الدّواء، لا يمكنه أبداً أن يقول له: إنّني أحلّ تناول هذا الدّواء.

كما أنّه لا يحقّ للمريض أن يستلم حكم الحلّية من الطّبيب؛ إنّ ما يحقُّ للطّبيب والمريض هو الكشف عن ضرورة تناول هذا الدَّواء وطريقة تناوله.

إنّ ولاية الفقيه كذلك تتحرّك في دائرة مثال الأحكام الثانويَّة؛ إذ لا يحقّ له أبداً التدخّل في دائرة التَّشريع، وصلاحيته تنحصر في تطبيق الأحكام وتنفيذها.

فإذا ما برزت حالة التَّزاحم في التَّنفيذ فإنّ وليّ الفقيه، وحفاظاً على النِّظام الإسلامي، يحكم للأهمّ من الأحكام ترجيحاً، مع التَّأكيد على بقاء الحكم الأصلي لكلّ واقعة على حاله خارج ظاهرة التَّزاحم وفي الحالات العاديَّة»[1].

إنّ ما تقتضيه نظريَّة ولاية الفقيه هو تحويلها إلى منظومة فكريَّة وفقهيَّة واضحة بعيدة عن أسلوب الشّعارات، وهذا ما نجده في النّص السّابق الذي يعبّر عن تناسق فكريّ لدى مؤلّفه.

ولا يعني هذا أنّ النَّظريَّة غير خاضعة للنقد والمناقشة والسّجال، بل إنّ هناك من المنطلقات ما يسوِّغ ذلك:

إنّ الآية الكريمة **﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾** [الأنعام/٥٧]، تحصر الحاكميَّة والتَّشريع بالله سبحَانه؛ ولذَا نَجدَ النصّ أعلاه يؤكّد بشكل مكرّر أنّ الولاية تعني الحكومة في التّنفيذ لا في أصل التَّشريع لأنّ التَّشريع لله.

---

(١) المصدر نفسه: ص ١٢٩ ـ ١٣١.

الجدير قوله: إنّ الآيات القرآنيّة التي تحصر مبدأ الحاكميَّة بالله سبحانه لا تنفي الحاكميَّة لغيره إذا كانت بإذنه، إنّ ما تنفيه الآيات هو وجود حاكميَّة لغير الله أصالةً واستقلالاً؛ ولذا فلا منافاة في وجود حاكميّة لغير الله بإذنه، فيكون لأنبيائه ورسله الحقّ في التّشريع بإذنه.

فهناك من الآيات الكريمة ما يؤكّد هذه النقطة بجلاء:

قوله تعالى مخاطباً رسوله عيسى بن مريم: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ المَوْتَى بِإِذْنِي﴾ [المائدة/ ١١٠]. وهذه الآية تفويض للنبيّ في التكوين.

أمَّا في التّشريع فقوله تعالى مخاطباً داود عليه السلام:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ﴾ [ص/ ٢٦].

ويقول تعالى مخاطباً نبيّنا الكريم صلى الله عليه وآله:

﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ [المائدة/ ٤٩].

وقوله تعالى عن ذاته القدسيَّة: ﴿أَحْكَمِ الحَاكِمِينَ﴾ [التّين/ ٨]، و ﴿خَيْرُ الحَاكِمِينَ﴾ [الأعراف/ ٨٧].

وعن هذه الآيات وآيات أخرى يقول العلاّمة الطَّباطبائي:

«وضمّها إلى القبيل الأوّل يفيد أنَّ الحكم الحقّ لله سبحانه بالأصالة، وأوّلاً، لا يستقلّ به أحد غيره، ويوجد لغيره بإذنه، وثانياً...»[1].

---

(١) الميزان: ٧/ ١١٦، ط. آخوندي.

إنّ آية الله جوادي، كسائر المفسّرين والفقهاء، يقول لدى تفسيره آية ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**. . .﴾: «إنّ تكرار فعل «**أطيعوا**» يؤكّد أنّ طاعَة الله ليست من سنخ طاعة الرّسول وأولي الأمر، ولو كان الأمر غير ذلك لانتفت ظاهرة التّكرار. وفي ما يخصّ طاعة أولي الأمر فإنّها لن تكون إلاّ سنخاً من طاعة الرّسول.

كما وجوب طاعتهم إنّما يستمدّ إلزامه من الولاية والقيادة وزعامة الأمّة ومسؤوليّتهم عن تنفيذ أحكام الله وتطبيقها وبيان أوامره ونواهيه»[1].

وعندما تصرّح الآية بوجود ولاية الأمر ووجوب طاعتها فإنّها تتضمّن أيضاً وجود أوامر لازمة الامتثال، وإنّ هذه الأوامر تختلف عن الأحكام الإلهيّة؛ لأنّ أوامرهم لو كانت تنحصر، مثلاً، بطلبهم من النّاس إقامة الصّلاة والصّيام واجتناب الحرام وأداء الواجبات، فإنّ هذا يعني، في الحقيقة، إبلاغاً للأوامر الإلهيّة.

إنّ نشاط الفقيه إذا انحصر في حلّ مشكلة التّزاحم، فإنّ ذلك يشبه منصب الإفتاء فقط، كما هو الحال بترخيص الإفطار للمريض في شهر رمضان، وتجويز تناول الحرام (إذا توقّف العلاج على ذلك).

لكنّنا نعلم أنّ نشاط الفقيه الوليّ يختلف عن الفقيه المفتي.

إنّ تعميم مسألة التّزاحم لتشمل المباحات أمر غير منطقيّ؛ لأنّ التّزاحم إنّما ينجم عن وجود أمرين إلزاميّين في الامتثال بحيث يصعب الجمع بينهما؛ من هنا، فإنّ المباحات لا تنجم عنها هذه الحالة، وكذا الأمر بين الواجب والمكروه، وأيضاً بين الواجب والمستحبّ.

يشبّه آية الله جوادي ولاية الفقيه بولاية الأب والجدّ على الأبناء.

---

(١) ولاية الفقيه: ص ٨٣ ـ ٨٦.

والسُّؤال هنا: ما هي هذه الولاية؟ هل تأتي في حلّ مسألة التَّزاحم عند ممارسة العمل والإجراء؟ أو أنّها ولاية تخوّل صاحبها التصرّف بأموال الابن وفقاً للمصلحة، وكما هي الحال في صلاحية الفرد بالتَّصرّف بأمواله؟

وبعبارة أخرى، إنّ ولاية الفرد في التصرّف بأمواله الشخصيَّة تتجاوز مسألة رفع ظاهرة التَّزاحم وحلّها لدى تنفيذ الأحكام، وولاية الأب والجدّ ليست هكذا.

إذا كانت ولاية الفقيه تنحصر فقط في حلّ مسألة التَّزاحم عند التَّنفيذ، فإنّ ذلك يعني انحصارها في الشؤون الاجتماعيّة والماليّة للنّاس، وفي الحالات التي يحصل فيها التَّزاحم حيث تبرز الحاجة القصوى والاضطراريّة التي تهدّد النِّظام.

مثالاً على ذلك، إنّ الوالي يستطيع، فقط وعند بروز الحاجة إلى تعبيد شارع جديد، تخريب منزل والاستيلاء عليه من أجل أهداف أخرى من شأنها تيسير الحياة في المدينة وإضفاء حالة من الجمال عليها، وهذه القدرة لا تتأتّى للوليّ الفقيه إلاّ بعد ظهور الضَّرورة القصوى التي تمكّنه من التصرّف، وتجاوز القاعدة الأصليّة في حرمة التصرّف بأملاك الآخرين.

غير أنّ القائلين بالولاية المطلقة لا يخضعون لذلك، ويعتقدون بأنَّ كلَّ ما يصلح المسلمين ينضوي داخل دائرة الوليّ الفقيه وأنّ له الحقّ في اتّخاذ القرار اللاَّزم.

في رأيي أنّ ما ورد في صدر الحديث لا ينسجم مع آخره، فقد ورد، أوّلاً، أنّ عمل الفقيه، بوصفه وليّاً وحاكماً، هو حلّ مشكلة التَّزاحم بين الأحكام الشرعيّة الإلهيّة (مثلاً بين ضرورة إنقاذ غريق

وحرمة التصرّف في ملك الغير)، فما دام تشخيص الحكم، انطلاقاً من ترجيح الأهمّ على المهمّ، حجّة، فإنّه يتوجّب ترتيب أثر على ذلك باتّباع أمره ورأيه.

ولكن ما ورد في آخر الحديث؛ أنّه يجب مواجهة الحكم الشَّرعي الأوّلي مع الحكم الشَّرعي في وجوب طاعة الرَّسول وأولي الأمر والفقيه، كما هو الحال في إباحة عمل ما مع وجوب الوفاء بالشَّرط؛ إذ يجب تقديم حكم الحاكم على الحكم الشَّرعي الأوّلي.

وفي ضوء هذا، ووفقاً لما ورد في بداية الحديث من أنّه يتوجّب ألاّ يوجد نزاع بين حكم شرعيّ لفعل ما والحكم الشرعيّ في وجوب طاعة الحاكم، ولكن عندما يظهر التّنازع بين حكمين شرعيين ومن ثمّ يدخل الحكم الشرعيّ في وجوب إطاعة الوليّ ميدان التّنازع للفصل في القضيّة.

الرُّؤية الصَّحيحة

وفي تصوّري أنّ الرَّأي الثّاني هو الصَّحيح، وتوضيح ذلك:

نفترض أنَّ الشَّارع الحاكم قد جعل، وإلى جانب جميع الأحكام الشَّرعيَّة والواجبات والمحرّمات، ولاية للنبيّ والإمام والفقيه في عصر الغَيْبة؛ أي إدارة شؤون الشَّعب ونظم اقتصاده وسياسته وجعلهم قيّمين ورؤساء.

وعدّ ذلك حقّاً وتكليفاً للنبيّ والإمام والفقيه، وجعلهم بذلك مسؤولين عن التدخّل وسنّ القوانين المناسبة التي تمليها الضَّرورات، وألزم النَّاس بالانقياد لهم.

وبالضّبط، كما جعل للجدّ والأب ولاية في أموال الابن؛ حيث

يكون للأب حقّ التدخّل والتصرّف بما تقتضيه مصلحة الابن، ولا يمكن للقاعدة الشّرعيّة: «لا يحلّ مال آمرئ مسلم إلّا بطيب نفسه» أن تسلب الأب حقّه الولائي هذا؛ لأنّ ولايته في التصرّف بأموال الطّفل تعني شرعيّة عمله ونافذيّتها حتّى لو لم يكن ذلك عن طيب نفس الطّفل.

وبعبارة أخرى، إنّ جعل الولاية هنا يعني إلغاء رضا الطّفل، وبالتّالي إلغاء حكم حرمة التصرّف في أموال الغير دون رضا.

وبتعبير فقهيّ، إنّ ولاية الأب والجدّ حاكمة على دليل حرمة التصرّف في مال الآخر في ما يخصّ مال الطّفل.

وهذا البحث ينسحب على ولاية النبيّ ﷺ والإمام عليه السلام والفقيه؛ أي أنّ جعل الولاية ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ حاكمة على أدلّة حرمة التَصرّف بأموالَ النَّاس دون رضاهم، كما أنّ لها الحاكميّة على جميع الأحكام التي سنّها الشّارع للنّاس وألزمهم بها حرمةً وتكليفاً.

وخلاصة القول: إذا كان لوليّ الأمر ولاية على الناس في دائرة الأموال والشُّؤون الاجتماعيّة، فمعنى هذا أنّه يستطيع أن يأمر وينهى وأن يسنّ القوانين انطلاقاً من رؤيته السَّليمة وتشخيصه للمصلحة.

ودليل ذلك أنّ أدلّة جعل الولاية حجّة نافذة وملزمة.

شهادات فقهيّة

هناك شواهد فقهيَّة تؤيِّد ما ذهبنا إليه في مسألة الولاية، فالطَّباطبائي ـ رحمه الله ـ شبَّه ولاية الحاكم في الشُّؤون الاجتماعيَّة بولاية الفرد في أمواله وأحواله وحقوقه؛ حيث قال: «إنَّ ولاية أمر المسلمين من وجهة نظر إسلاميَّة هي ولاية عامّة في دائرة الحكومة».

ويمكن الاستشهاد ـ أيضاً ـ بآراء الإمام الخميني كما مرّ آنفاً: «إذا كانت صلاحيَّات الحكومة في إطار الأحكام الفرعيّة...».

وهناك شواهد فقهيّة معاصرة، كما هو الحال في رأي آية الله «مؤمن قمي»: «لا محالة إذا جعله الله وليّاً على هذه الأمّة كانت تصميماته نافذة في حقّهم، وإرادته ورضاه حاكمة عليهم، ولا أمر لهم معه أصلاً؛ مثلاً إذا أدّت تفكيراته وتأمّلاته إلى أنّ الأصلح لهذه الأمّة أن يوسّع لهم تلك الشّوارع في بلادهم ـ ولو لمجرّد ترفيه أمرهم ـ وكان في مسير هذه التوسعة أملاك لأشخاص من هذه الأمّة، فاستعمال هذه الأملاك لمصلحة الأمّة حيث اقتضته ليس أمره موكولاً إلى طيب نفس ملاّكها؛ وذلك لما عرفت من أنّ ما كان راجعاً إلى مصلحة الأمّة فهو راجع إلى وليّ أمرهم، وأمر تشخيص مصلحة الأمّة وأعمالها مفوّض إلى وليّ الأمر...

إنّ إلغاء رعاية رضا ملاّك الأراضي، بل الأبنية، في مثل توسيع المعابر والشَّوارع، وفي مثل إحداث دائرة جديدة تقتضيه مصلحة المجتمع، وفي مثل إحداث الأمور الباقية وأمثالها ليس بعنوان الاضطرار والضَّرورة؛ بمعنى أنّه ليس التَّكليف الأوّلي الشّرعي تحصيل رضاهم، ثمّ إذا امتنعوا يقدّم عليه وليّ الأمر بلا رعاية رضاهم، بل إنّ طيب نفوسهم ورضاهم بهذه التصرُّفات والاستعمالات غير معتبر شرعاً من أوّل الأمر...

والملاك هنا عزم وليّ الأمر على هذا الاستعمال عزماً ناشئاً عن تفكير وتروٍّ أدّى إلى أنّه مصلحة الأمّة. فإرادة وليّ الأمر في هذا الاستعمال والمصرف عدل لإرادة المالك نفسه وقائمة مقامه.

فكما أنّ تصرّف وليّ الطفل في أمواله ليس حكماً ثانويّاً بل هو

حكم أوّلي في مورده، وتقوم إرادة الوليّ مقام إرادة الطّفل المالك ولا يعتنى برضا المالك وإرادته، فهكذا الأمر هنا حرفاً بحرف. . .

لا مجال لأن يقال بانحصار اختيار وليّ المسلمين في النظارة لإجراء الأحكام والرّقابة عليها وتعيين الأهمّ منها في ما وقعت بينها مزاحمة ليكون تعيينه هو المتبع في المجتمعات الإسلاميّة.

وذلك أنّ هذه النَّظارة والرَّقابة، وإن كانت داخلة في إطلاق ولاية وليّ الأمر، إلاّ أنّه لا يمنع عن دخول غيرها ـ أيضاً ـ بعدما كان مقتضى الإطلاق دخوله»[1].

الولاية المطلقة والقانون

من البحوث المهمَّة في إطلاق ولاية الفقيه هو ما نجم عن الفهم المبتسر لمعنى الإطلاق. فمن الإشكالات الواردة على الولاية المطلقة هو كيف يمكن التحدُّث عن القانون والحدود القانونيَّة في وجود ولاية مطلقة؟

ألا يعني إطلاق الولاية مصادرة القانون؟

وهل أنّ الوليّ الفقيه ملزم بالخضوع للقانون؟

وإذا كان ذلك فما معنى الولاية المطلقة؟

وإذا كان غير ذلك فما جدوى القانون؟

الجواب:

١ ـ كما ذكرنا آنفاً أنّ الإطلاق في الولاية لا يعني عدم وجود ضوابط وحدود، فمن المؤكّد أنّ دائرة ولاية الفقيه لا يمكن أن تتجاوز

---

(١) كلمات سديدة في مسائل جديدة: ص ٢٠ و٢١.

ما هو محدّد لولاية النبيّ والإمام، فإذا عرفنا أنّ ولاية النبيّ والإمام محدودة التحرّك ضمن الأحكام والموازين الشرعيّة أدركنا مفهوم الإطلاق.

وهذه آيات القرآن تكاد تصرّح بالحدود المرسومة:

﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الإسراء/ ٧٣].

﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة/ ٤٩].

إنّ إطلاق الولاية يعني عدم انحصارها في دائرة الإفتاء والقضاء والشُّؤون الحسبيّة، بل يعني التدخّل في الشُّؤون الاجتماعيَّة والسِّياسيَّة وإدارة المجتمع الإسلامي وتشكيل حكومة إسلاميَّة بكلِّ ما للحكومة من مهامٍّ وصلاحيَّات.

وفي رأيي أنّ هناك إشكاليّة في الإفادة من مفردة «الإطلاق»، ومن الأفضل الاستفادة من اصطلاح آخر هو «الولاية العامّة» على أساس عدم إثارته لوهم التَّناقض بين القانون والولاية المطلقة.

٢ ـ إنّ الفقيه يتحمّل مسؤوليّة إدارة الأمّة الإسلاميّة بما يعزّز من استقرار البلاد وإرساء دعائم الأمن، والحؤول دون وقوع الفوضى واختلال الأوضاع العامّة.

ولذا فإنّ من مقوّمات القيادة والزَّعامة وشروطهما، كما يحدِّدها مفاد الآيات والرِّوايات[١]، الكفاءة وحسن التَّدبير والإدارة، وتوفّر هذا الشَّرط الذي يؤكّده الدّستور سيوفّر للمجتمع الجوّ الأنسب لإرساء دعائم العدل والاستقرار والتقدّم نحو الكمال.

---

(١) راجع: كتاب البيع، للإمام الخميني رضي الله عنه «بحث ولاية الفقيه».

يقـول الإمـام عليّ عليه السلام : «الله الله في نظم أمركم وإصلاح ذات بينكم»[1].

٣ ـ إنَّ شـرط الكفاءة وحسن الإدارة يقتضي اتّباع أساليب جيّدة وعقلائيّة يساندها الشَّعب والحكومة؛ ذلك أنّ الشَّعب هو ركن النِّظام والأساس في قوّته واستمراره، ولا يمكن لحكومة أن تحقّق أهدافها ما لم تعضدها إرادة شعبيّة.

فالحكومة القويّة هي الحكومة المحبوبة من قبل الشّعب والتي تتمتّع بقاعدة واسعة من التَّأييد الجماهيري. . . حكومة يعدّها الشّعب منه وإليه، ووديعة إلهيّة ينبغي صيانتها والدِّفاع عنها وتأييدها.

٤ ـ الالتزام بالموازين والمعايير الدِّينيّة وما يستلزم حسن الإدارة، مـن تـدابيـر صحيحـة تملـي علـى الحكومـة الإسلاميَّة الالتزام الكامل بالمواثيق الرسميّة داخلياً وخارجياً.

وفي غير هذه الحالة؛ فإنّ الخروج عليها أو التَّساهل فيها لا يعدّ انحرافاً عن القيم الدِّينيَّة وإخلالاً بحسن الإدارة فحسب، بل إنّ ذلك سيعـرّض هيبـة الـدَّولـة ومحبـوبيّتهـا لـدى الشَّعـب للخطـر، وسينحسـر اعتبارها لدى دول العالم.

كما أنّ اعتبار القائد والمـرشـد قـدوة للمجتمـع الإسلامي سوف يؤطّر سلوكه ومواقفه وقـراراتـه مـن الدَّائرة الشرعيّة الملهمة، وإنّ أيّ إخلال في صورته التي ينبغي أن تظلّ مشرقة، ستسلب عنه هذا الاعتبار.

وانطلاقاً ممّا ورد يمكن القول: إنّه لا يوجد تناقض ما بين الولاية

---

(١) نهج البلاغة «وصيّته عليه السلام للحسن والحسين».

المطلقة والقانون بما في ذلك الدّستور والقوانين العاديَّة؛ لأنّ ولاية الفقيه المطلقة لا تعني الحكم المطلق.

ففي الوقت الذي يؤكّد فيه القرآن ولاية النبيّ ﷺ في قوله تعالى:

﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب/ ٦].

﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر/ ٧].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النّساء/ ٥٩].

فإنّه يؤكِّد الإطار العام لهذه الولاية في آيات أخر:

﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ [المائدة/ ٤٩].

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقّة/ ٤٤ ـ ٤٦].

وعلى هذا، فإنّ الولاية سوف تتحرّك في دائرة الموازين العقليّة والعقلائيّة سواء كانت محرّرة أو غير محرّرة.

إنَّ تشكيل دولة ما وإدارتها؛ وبخاصَّة في هذا العصر حيث تتعقّد النّظم، يستلزم وجود أصول وضوابط محدّدة، ولا يمكن أن نتوقّع نهوض شخص بمفرده بهذه المهمّة.

كما لا يمكن أن نتوقّع أيضاً نهوض فريق بذلك من دون الاعتماد على أسس ومبان تعيّن صلاحيَّات الإدارة؛ بحيث يدرك المسؤولون في أركان الحكومة واجباتهم وصلاحياتهم.

وفي عالم اليوم، هل يمكن لمسؤول ما أو للمسؤولين، وحيث

تتسارع الأحداث بشكل مدهش، تشكيل حكومة صالحة وعقلائية، وهل يمكن لحكومة أن تتبلور من دون ضوابط سابقة تحدِّد مؤسّساتها؟

وهل يمكن أن نتوقّع حكومة صالحة بمجرّد تحديد مؤسّساتها ومن دون تعيين واجباتها وصلاحيَّاتها؟

إنّه من المستحيل تشكيل حكومة تتمتّع بدعم الشّعب وتأييده ومساندته لها من دون تحديد أطرها القانونيّة وتشكيلاتها السليمة والواضحة التي من شأنها تعزيز أمن البلاد وإرساء دعائم الاستقرار فيها.

من جهة أخرى، إذا أخذت الحكومة في بناء مؤسّساتها المصلحة العامّة، وبنت أركانها على أساس ذلك؛ بحيث تكون مطاليب الشَّعب وطموحاته في إطار القوانين والأصول والضَّوابط، فإنّ على الطَّرفين (إدارة البلاد والشّعب) أن يعتبرا القوانين والضَّوابط ميثاقاً وطنيّاً يتوجّب الوفاء له والعمل به وحمايته.

وبهذه المناسبة نشير إلى عهد الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر، كما ورد في «نهج البلاغة»؛ حيث يجسِّد شكلاً دستوريّاً لإدارة البلاد.

لقد عهد الإمام إلى مالك إدارة الإقليم «المصري»، وبهذا تكون ولاية مالك كولاية الإمام عليّ مطلقة (لأنّه فوّض إليه إدارة مصر).

ولكنّه في الوقت نفسه قد وضع من خلال العهد الإطار العام لهذه الولاية والإدارة، وهو إطار قانوني ملزم.

فما هو الفرق بين الفقيه، في عصر الغَيْبة، بوصفه منصوباً عامّاً للإمام مخوَّلاً إدارة البلاد وبين مالك الأشتر بوصفه منصوباً خاصّاً؟

وهل لدى الذين يأخذون بولاية الفقيه في عصر الغيبة عقائد وأفكار أخرى تختلف عن ولاية مالك الذي نصبه الإمام لحكومة مصر؟!

وفي ختام هذه الدِّراسة نشير إلى بعض الفقرات التي وردت في دستور الجمهوريّة الإسلاميَّة، وهي تؤكّد بجلاء ضرورة حضور القانون بوصفه إطاراً عامّاً للحكم:

«دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة هو الذي يحدّد المؤسّسات الثقافيَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة والاقتصاديَّة في المجتمع الإيراني على أساس الأصول والضَّوابط الإسلاميّة التي تمثّل طموحات الأمّة الإسلاميّة وماهيّة الثورة الإسلاميّة المجيدة في إيران وكفاح الشَّعب المسلم من بدئه وحتَّى انتصاره والذي بلورته الشّعارات الحازمة لمختلف طبقات الشّعب».

«يجب على دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة، باعتباره مبيّناً للمؤسَّسات والعلاقات السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والاجتهاديَّة، أن يرسي دعائم الدَّولة الإسلاميَّة ويبني نظاماً حكوميّاً جديداً على أنقاض النِّظام الطَّاغوتي البائد».

«يوفّر الدّستور، وانطلاقاً من مضمون الثورة الإسلاميَّة الإيرانيَّة كحركة لانتصار كلّ المستضعفين على المستكبرين، أرضيّة تضمن استمرار الثورة في الداخل والخارج؛ خاصّة في تنمية العلاقات الدّوليَّة مع سائر الحركات الإسلاميَّة والشَّعبيَّة من أجل تشكيل الأمّة العالميّة الواحدة، واستمرار الصِّراع من أجل إنقاذ الأمم المحرومة الرّازحة تحت نير الظُّلم في أيّة نقطة في العالم».

والدّستور، أساساً، ينفي كلّ أشكال الاستبداد الفكري والاجتماعي، ويسعى إلى أن يكون للشّعب حقّه الكامل في تعيين مصيره.

كما أنّه يؤكِّد أن تكون إدارة البلاد في أيدي الصالحين من أبنائها،

ويجعل من القرآن والسنّة المحور الأساس في تحديد الشّريعة والضّوابط الإداريّة الاجتماعيّة.

من هنا، فإنّ وجود إشراف دقيق من لدن خبراء في الشَّريعة الإسلاميَّة عدول وثقات وملتزمون (فقهاء عدول) أمر لا مفرّ منه.

ذلك أنّ الهدف من الحكم هو ترشيد الإنسان في حركته نحو النظام الإلهي كي تتوفّر الأرضيّة المناسبة لنموّ روح التّكامل في ذاته وازدهارها، وهذا لا يتمّ إلاّ بمشاركة عامّة في عمليّة التّغيير الاجتماعيّ.

مع التّأكيد على أنّ الدّستور يوفّر أرضيّة مثل هذه المشاركة في جميع مراحل القرار السِّياسي المصيري لكلّ أفراد المجتمع.

ويكون كلّ فرد مسؤولاً في عمليّة التّرشيد والرّقي والتّكامل، وهو ما يضمن تحقيق حكومة المستضعفين في الأرض.

ومن الضَّروري الإشارة إلى أنّ وجود القانون، بما في ذلك الدّستور والقوانين العاديّة، يجب ألاّ يشكّل سدّاً في الظُّروف الحرجة؛ بحيث يجد الوليّ الفقيه نفسه عاجزاً عن فعل شيء خارج نطاق القانون في الظّروف الاستثنائيّة.

إنّه لمن المؤكّد وجود صلاحيَّات استثنائيَّة خاصّة في الظّروف الخاصّة.

وهذه الحالة موجودة في دساتير كثير من الدّول من أجل تجاوز الأزمات التي تواجهها.

وخلاصة القول: كما أنّه يمكن للوليّ الفقيه، وانطلاقاً من ولايته المطلقة، إعمال ولايته في مقابل الأحكام الأوّليّة للشّريعة وفقاً لرؤيته للمصلحة في ذلك، فإنّه يمكنه ـ أيضاً ـ ممارسة ولايته في مقابل القوانين الموضوعة.

وقد التفت الدّستور إلى هذه الحالة فوضع للحالات الطّارئة والظّروف الخاصّة صلاحيّات أعلى من القانون لتتّخذ شكل القانون.

ومن هنا جاء تشكيل «مجمع تشخيص مصلحة النِّظام» ليكون ساعداً استشاريّاً للقيادة في القانون، وهو، في جوهره، حلٌّ لبعض الأزمات التي تبرز في الطّريق.

جاء في المادّة (١١٢) من الدّستور:

«يفصل «مجمع تشخيص مصلحة النِّظام» في القضايا التي يعتبر فيها مجلس صيانة الدّستور أنّ لائحة قانونيّة ما لمجلس الشّورى الإسلامي تخالف موازين الشّريعة أو تتعارض مع الدّستور.

ويعيّن القائد جميع أعضاء المجمع الدّائمين والمؤقّتين».

هذا، وقد ورد في المادّة (١١٠)، في البند الثامن منها ما يأتي: «تُحلُّ معضلات النِّظام التي لا يمكن حلّها بالطّرق العاديّة عن طريق مجمع تشخيص مصلحة النِّظام».

نظرة جديدة في ولاية الفقيه

السيد محمود الهاشمي

نظريَّة ولايـة الفقيـه مـن النظريَّات المهمَّة في الفكر الشِّيعي، وقد تمّت بلورتها في العهود المتأخِّرة نظراً لعدم الابتلاء بها من قبل.

وقـد تبلـورت هذه النظريَّـة فـي فكـر الإمـام الخميني (رضوان الله عليه)، وصارت أساساً لقيام نظام الجمهورية الإسلاميَّة في إيران.

ونظراً لأهميَّة هذه النظريَّة، وضرورة إيضاحهـا نقدِّم، في ما يأتي، نصّ المحاضرة التي ألقاها الفقيه المحقق آية الله العلامة السيِّد محمود الهاشمي، في هذا الموضوع، علـى طلاب البحث الخارجي، في حوزة قـم المقـدسـة، وقـد ألقـى فيها أضواء كاشفة تظهر حقيقة الأقاويل التي أثيـرت مـؤخَّـراً، وتعمّق البحث في مسائلها، وخصوصاً مسألتي مفهوم الأعلميَّة وأسس المرجعيَّة ومقوّماتها.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبيِّنا أبي القاسم محمد وعلى آله الطاهرين.

إنتهينا إلى القسم الثاني من هذا البحث (بحث ولاية الفقيه)، فنقول:

هل إن الروايات تدل على جعل ولاية عامة لفقهائنا أم لا؟

لقد استفدنـا، مـن مقبـولـة ابن حنظلة[1] ورواية أبي خديجة[2]، وأخيراً من مكاتبة إسحاق بن يعقوب[3] أنّ ولاية الفقيه عامَّة.

وقلنا، في الأمس، عند دراستنا لسند المكاتبة ودلالتها، إن مضمونها أوسع من مسألة القضاء، إنه إرجاع في مطلق الأمور. وإن مفاد هذه المكاتبة الصادرة من صاحب العصر (عجل الله تعالى فرجه وأرواحنا فداه)، في الواقع، لإرجاع أتباعه وشيعته إلى رواة الأحاديث في جميع الحوادث الواقعة والأمور المستجدة، وهي من جملة الأدلة على ولاية الفقيه في أبحاث ولايته.

رأينـا مـن المنـاسب، في هذه الليلـة، تيمّناً وتبركاً بهذه المكاتبة

---

(١) عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به﴾. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا كالرّاد على الله وهو على حدّ الشرك بالله (وسائل الشيعة، ج١٨/ ص ٩٩).

(٢) عن أبي خديجة قال: بعثني أبو عبدالله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر (وسائل الشيعة، ج٨/ ص ١٠٠).

(٣) قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك ـ إلى أن قال ـ وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله. (وسائل الشيعة، ج١٨/ ص١٠١).

الشريفة التي كانت موضوع البحث من ناحية السند والدلالة، أن نتكلم حول ولاية الفقيه، هذا الأصل المهم، هذا النتاج العظيم والشريف للفقه الشيعي، والنتاج المهم للإمام الراحل (قدس سرّه الشريف)، وأن نقف عندها قليلاً، خصوصاً في ظلّ المسائل الأخيرة التي حدثت في البلاد، سيّما الأقاويل المطروحة مع الأسف في الحوزة من قبل الأصدقاء الجهال واللاواعين، أو الحاقدين، وكان بعض تلك الأحاديث التي رأيتها يحتوي على نقاط سلبية كثيرة وفي الحقيقة على نوع من القدح والهتك والاستهتار في هذه الظروف الدقيقة من أيامنا.

ليس من الإنصاف، أو الوجدان، أن ينال أشخاص من هذا الأصل المهم (ولاية الفقيه)، وهو الأساس لعزّة وشرف وشوكة وعظمة هذه الثورة وهذه الأمة وهذا الشعب، من جراء مسائل، وأغراض ومصالح خاصة مبتذلة جداً ورخيصة جداً ونتيجة أمراضهم النفسية. إن الذين استهدفوا هذا الأساس وشككوا فيه وأساؤا إليه بعيدون عن الإنصاف والضمير.

وإنني على يقين بأنه لو كان الإمام الخميني الجليل (رضوان الله عليه) حياً لما صمت حيال ما يجري، لأنه قد أثيرت في أيام حياته كلمات حول ولاية الفقيه أقل بكثير مما حدث بل لا يقال لها قضية، حيث كانت الكلمات ذات لون باهت من جهة نيلها من ولاية الفقيه، ولكن الإمام (رضوان الله تعالى عليه) كان يواجه تلك الكلمات من أي شخص ومقام صدرت عنه، بكل قوة وشدّة وأقلها أنه (رحمه الله) كان يؤنبهم ويخاطبهم قائلاً: إنكم لم تفهموا مسألة ولاية الفقيه.

إن الذين كانوا، في تلك الأيام، يتابعون أبحاث الإمام وأحاديثه القيمة يتذكرون تلك الأقوال والمواقف.

إن الدفاع عن هذا الأصل (ولاية الفقيه)، في هذا اليوم، واجب شرعي وفرض إسلامي على الجميع.

ويكفي للتعليق على الكلمات التي قيلت، والرد عليها بما فيه رضى الله سبحانه وإمام العصر (أرواحنا له الفداء) وأهل البيت والروح العظيمة الظاهرة للإمام وأرواح الشهداء، إننا نشهد أن الكلمات التي تقال في الخارج من قبل أعداء الإسلام والتي تسدّد نحو الإسلام، هي التي تتناول ولاية الفقيه وتصوب سهامهم نحوها، وهو خير شاهد على أنها أهم أصل وأساس لهذا النظام وأنها تركت الأعداء يعيشون في حالة من المسكنة والاضطراب الشديد، أكثر من أي شيء آخر. وهي في الحقيقة والواقع كذلك.

نعم، إن هذا الأصل (ولاية الفقيه) رمز انتصار الثورة، وسيكون سرّ صمودها وسر بقاء هذا النظام المقدس. كما أن سلامة هذا النظام وصلاحه وصونه من أي انحراف وفساد سيكون في ظلّ هذا الأساس.

لا أريد أن أتناول هذا الموضوع من الناحية السياسية، وإنما أريد أن أتحدث عن نقطة أو نقطتين تدوران ببالي حول ولاية الفقيه، وينبغي أن يهتم بهما الفضلاء في الحوزة (حوزة قم المقدسة) ويتابعوهما.

مقدمة أقول: عندي بحث صغروي، وأعتبره ديناً في ذمتي، وربما يكون عدم ذكره كتماناً للشهادة ومشمولاً بعذاب هذه المعصية[1]، وأبحاث كبروية تدور حول ولاية الفقيه والمرجعية.

---

(١) ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم (سورة البقرة، آية ٢٨٣).

السيّد القائد: الأفضل والأجدر

أما بالنسبة إلى الصغرى من ولاية الفقيه، فلا أظن أنَّ أحداً، في هذه الأيَّام، يشك في أن السيد القائد المعظم (سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي) هو أفضل إنسان في المجتمع وأجدره لرفع راية ولاية الفقيه، وهذه الحقيقة إن كانت محلاً للريب والشك في بادىء الأمر، فإنها، اليوم، ليست محلاً للشك والريب أبداً.

فمع مضي سنين متتالية، وبعد الممارسة والاختبار، وبعد ما أظهر هذا القائد العظيم، سماحة آية الله العظمى الخامنئي، من سلوكه ونهجه ونفسيّته لدى تحمّله لأعباء القيادة الجسيمة ومسؤولياتها لم يبق مجال للوقوف والسؤال حتى لدى الأعداء فكيف بالأصدقاء!؟

لقد أثبت بكل جدارة أنه في جميع المجالات أفضل شخص صالح وأجدره لقيادة هذا المجتمع.

إن الخصال التي لا بد من توفرها في القيادة، إضافةً إلى الأمور التي يحتاجها القائد، وخصوصاً في هذا الزمان الذي حشد العالم فيه قواه لتحدي الإسلام ومواجهة الثورة، والذي دفعت فيه القوى الكبرى بعض البلاد الإسلامية إلى مواجهة الجمهورية الإسلامية وهذا النظام المقدس، في مثل هذه الظروف الصعبة ـ من المعلوم ـ أنه يتطلب شروطاً دقيقة ومميزة في القيادة، وكل هذه الخصال والشروط، والحمد لله، متوافرة بشكل جيد في هذا القائد، فهو مستوعب من جهة للأمور الاجتماعية والقضايا الثقافية المطروحة في العالم، ومدرك، من جهة أخرى روح الإسلام، وفاهم أهدافه الأصيلة فهماً صحيحاً، وله قدرة الإدارة في هذا المضمار، والتجربة الطويلة في سبيل هذا الهدف الكبير

المتوخى من النظام الإسلامي، وقد بذل أنواعاً مختلفة من الجهد عبر سنين طويلة من التفكير والتخطيط والجهاد. لعب ذلك كله دوراً كبيراً في بلورة رؤية هذا الإنسان وبناء شخصيته تجاه المحافظة على النظام الذي قام بنيانه الشامخ والعظيم حجراً حجراً بتعبه وجهده وجهاده بالتعاون مع المجاهدين الآخرين في ظل الطاعة لقيادة الإمام.

هذه الأمور مهمة جداً وذات تأثير كبير في تحمّل مسؤولية صحيحة وسالمة. وجميعها بالكمال والتمام توجد في «القائد المعظم»، ولا توجد في شخص آخر. وأعتقد أن الجميع لا بد من أن يعترفوا بذلك. وهم معترفون به.

الاجتهاد المطلق للقائد المعظم

مضافاً إلى ذلك، وهو ما أريد أن أركز عليه أكثر في هذا البحث الصغروي، أمر آخر، وهو اجتهاد «القائد المعظم» الذي نالوا منه مع الأسف في ما نالوه من خلال الكلمات المهينة والمسيئة.

إنني، منذ مدة طويلة، أشارك في الأبحاث العلمية التي تطرح على السيد القائد المعظم، هذه الأبحاث العلمية الفقهية الواسعة والمعقدة والتي كان بعضها مرتبطاً بالمسائل المستحدثة التي يبتلى بها النظام، أيام الخميس[1] وغيرها، والمعروف أنَّ فقهاءنا لم يتناولوا هذه المسائل المستحدثة بالبحث الواسع أو أن بعضهم درسها بصورة مختصرة، ومن الواضح أن ملكة الإجتهاد وقوتها وضعفها لدى المجتهد المطلق تتجلى أمام هذه المسائل المستحدثة، دون المسائل التي بحثت

---

(١) تنعقد كل يوم خميس لدى السيد القائد جلسة علمية فقهية يحضرها كبار العلماء ومن أبرزهم سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي، حفظه المولى.

من قبل ودوّنت في كتاب «الجواهر» أو كتاب «العروة» أو «شروح العروة»، حيث يستطيع كل مجتهد أن يراجع هذه الكتب ويأخذ قراره الأخير حول المسائل التي بحثت فيها. وفي عقيدتي أن مثل هذا الاجتهاد والاستنباط لا يبين مدى الاجتهاد ومدى قوته وعمقه بشكل جيد.

إن الاجتهاد المطلق وقوته وعمقه وقدرة الاستنباط والفقاهة تتجلى أكثر عند بحث المسائل التي لم يتطرق إليها القدماء؛ حيث يتولى المجتهد بنفسه البحث عن أدلتها الفقهية والقواعد اللازمة ويطبقها على المسألة، ويستعرض المناقشات الواردة على المسألة مع أجوبتها ونقدها وإبرامها. فهنا تظهر قدرة الباحث على المباني والقواعد والأحاديث والاستظهار والدقائق العلمية.

إني كنت أحضر (ولا أزال) تلك المجالس وأشارك في البحث، وقد طبع بعض تلك الأبحاث في مجلة «فقه أهل البيت»[١] وكان يحضر أيضاً بعض الفضلاء والأجلاء وقد سمعت شهاداتهم حول اجتهاد «السيد القائد المعظم» المطلق، ونشر بعضهم شهاداتهم في حقه، وكنت أجده يخوض البحث الفقهي خوض المجتهد المطلق في عرض المسألة على المباني التي لا بد من الاعتماد عليها، وفي اختيار الأدلة المناسبة للمسألة، وفي تقديم هذه الأدلة وتأخيرها، وفي كيفية الجمع بين الأدلة من دون أي نقص أو قصور في الاستدلال والدخول في البحث العلمي والخروج منه لدى الاستنباط، وعليه يكون السيد القائد حائزاً على الاجتهاد المطلق كبقية المجتهدين، ويكون أي تشكيك في ذلك منطلقاً في الواقع إما من الجهل أو من جراء تلك الأهداف الرخيصة أو

---

(١) مجلة موسمية تحتوي على أبحاث فقهية تتناول المسائل المستحدثة وتصدر عن الحوزة العلمية في قم المقدسة.

الأمـراض النفسيـة، ولا تكـون النتيجة إلا الطعن في الإسلام وفي هذا النظام وولاية الفقيه والآمال المهمة التي وفق الله سبحانه أن تتحقق في هذا البلد بعد سنين طويلة، وهي آمال الأنبياء والأئمة الأطهار والأولياء والعلمـاء والفقهاء، في ظل هذه الأمور جميعها يأتي شخص ويضع ذلك كله جانباً، من أجل قضايا خاصة ورخيصة ويطرح علامة الاستفهام على ذلك كله!

وعلى أي حال، لا مجال للشك أبداً في أن السيد القائد المعظم هو مجتهـد مطلـق، وقد طبعت ـ والحمد لله ـ في الآونة الأخيرة بعض أبحـاثـه فـي مجلـة «فقـه أهل البيت» وبعضهـا الآخر في الطريق إلى الطباعة، وستتبين حينئذ للجميع امتيازاته العلمية والفقهية.

إنه «السيد القائد المعظم»، مضافاً إلى سيطرته على المباني التي لا بد مـن تـوفـرهـا لـدى كـل فقيـه مطلق، عادل ـ والحمد لله ـ يتمتع بخصوصيات تخصه أشير إلى اثنتين منها:

١ ـ **الاضطـلاع الـواسـع بعلم الرجال**، وحيازته لمعلومات جيدة جـداً مـن هـذا العلـم، فقـد بـذل سماحته الجهد الكبير فيه، ويعدّ من المجتهـديـن الـذيـن يـولـونـه أهمية خاصة. لقد قبل كثيراً من القواعد الـرجـاليـة وأبطـل المنـاقشـات التـي كانوا قد أوردوا عليها. وله تفوق ملحـوظ وواسـع فـي هـذا العلـم. وهذه ميزة ذات انعكاس علمي على الفقيه خصوصاً في هذا الزمان.

٢ ـ الفهـم السليـم والمستقيـم والـذوق المتـزن فـي فهـم الآيـات والروايات.

إنـه يستوعب الآيات والأحاديث بصورة جيدة جداً، ويستظهر من

الأدلـة اللفظيـة، ويستفيـد منهـا ويكـون الاستظهـار والاستنطـاق فـي الاستنباط مهماً جداً.

إن من المؤاخذات التي كانت ترد على بعض الفقهاء، وخصوصاً الفقهـاء الـذيـن لـم يختلطـوا كثيراً مع الحوزات العربية، هي أن بعض استظهاراتهم غير صحيحة مثـلاً، أو غير دقيقة، أو أنهم لا ينتبهون إلى بعض النكات الأدبية العربية، إنني لمست في هذه المدَّة (مدَّة الحضور والمشـاركـة فـي مجلس البحث العلمي الذي كان يحضره السيد القائد ونخبـة مـن العلماء الكبار) أن السيد القائد المعظم يستظهر من الآيات والـروايـات بصورة ملفتة جداً، يلمح القضايا الأدبية ويدرسها بصورة دقيقـة ويكـوّن منهـا دلالـة، وهـذه أيضـاً خصـوصيـة جيـدة جـداً مـن خصوصياته.

وعليـه لا شك ولا شبهة في هذا المجال (الاجتهاد المطلق للسيد المعظم) فما أثاروه وقالوه وأشاعوه في الآونة الأخيرة لا أساس له أبداً.

هذا كله يرتبط بالصغرى.

ولاية الفقيه وأدلَّتها

أما بالنسبة إلى ما هو المهم في الكبرى من ولاية الفقيه وكذلك كبرى المرجعية، فإني أعتقد شخصياً أن المرجعية في شكلها المعاصر (المقتصر على التصدي للإفتاء وأخذ الحقوق الشرعية وصرفها والتصدي للأمـور الحسبيـة) هـي فـي الحقيقـة جانب من ولاية الفقيه. حيث إن المرجعية في صورتها التقليدية وقبل انتصار الثورة، وفي ظل الحكومات كـانت ميسّـرة وممكنـة ولا مـانـع من قبلهم لممارستها، فكان الفقهاء يـزاولـونهـا في الإطار المستطاع والمسموح به. أما الجانب الآخر من

ولاية الفقيه، وهو الحاكمية والحكومة، فلم يكونوا بمبسوطي اليد، ولم يكن ذلك ممكناً ولا متيسّراً فلم يطبقوها حتى قيَّض الله سبحانه الإمام الخميني المقدس ووفقه واستطاع أن ينجز هذا الأمر العظيم.

يجب أن يعرف المراجع والفقهاء والفضلاء والحوزة والأمة وجميع الناس أنَّ هذا الإنجاز (إقامة حكومة في كافة جوانبها على أساس الإسلام) لعظيم جداً، وأن هذه في الحقيقة هي المرجعية الكلية التي هي حاكمية الإسلام وحاكمية الفقه، ويجب أن يدركوا عظمة هذا الأمر وقَدْرَهُ وشأنه، وهو ما سعى الفقهاء للوصول إليه، ولكنهم لم يبلغوا إلاّ جانباً منه وهو المرجعية في الحقوق الشرعية وأمور الأيتام والأموال المجهولة المالك وأمثالها وليس هذا (ولاية الفقيه) بشيء جديد، إنها الشكل الصحيح والكامل للمرجعية من إقامة الدين في المجتمع.

ليس الأمر كما يتصور بعض الفقهاء بأن الله، سبحانه، لا يرضى أن لا يكون هناك ولي في القضايا البسيطة مثل أموال الأيتام والقاصرين ومجهول المالك والحقوق الشرعية، فسيتظهر بأن الولي هو الفقيه، أما الحكومة، والحاكمية والأحكام الأخرى الاجتماعية الإسلامية العظيمة عندما تقع في يدي الفقيه فيقال بأننا لا نستظهر رضى الشارع بالولاية فيها! إن هذا ذوق فقهي معوج. كيف يجوز القول بعدم رضا الشارع يقيناً في ترك الأموال البسيطة لليتيم من دون ولي، أو أنه لا يرضى أن يكون المال المجهول صاحبه من دون ولي، أو أن الحقوق الشرعية قد تركت حتماً وعلى سبيل الجزم في يد الفقيه الجامع للشرائط وأنه الولي عليها والحاكم فيه، ولكن إذا وقعت الحكومة في يد الفقيه وتمكن من تطبيق نظام الإسلام فنقول بأن الله سبحانه يرضى أن يخرج من يد الفقيه الجامع ويقع في يد الكفار ويأتي غير الفقيه لإقامة النظام، هذا أمر غير

قـابـل للقبـول وهذا ما صرح به صاحب الجواهر في كتابه[1] قائلاً: من أنكر ولاية الفقيه فهو لم يذق طعم الفقه الصحيح.

وعليه تكون ولاية الفقيه من الأصول الواضحة جداً في الفقه وأن الشبهات في الكتب الفقهية حولها ناتجة في أكثرها عن عدم وقوعها (الحكومة والدولة) في يد الفقيه وعدم وقوعها محلّ الابتلاء بل كانوا يتصورون أن هذا أمر غير ممكن وأنه غير متيسّر حسب منظورهم، ولهذا اعترضـوا واستـدلـوا حسب استيعابهم للموضوع، فضيقوا دائرة ولاية الفقيه، وإلا فإن مبناها واضح جداً، حيث نستفيدها من الأدلة اللفظية في الفقه مثل المكاتبة التي ذكـرناهـا والأحاديث الأخرى ومن الكلمات التي عُبِّر بها في الأحاديث، ومن مقتضى حكم العقل ومن روح الفقه والذوق الفقهي فإن هذه كلها أدلة على ولاية الفقيه.

إننـا، فـي كثيـر مـن المسـائـل الفقهية، نضطر إلى إثبات الحكم الشرعـي من خلال الروح الفقهية العامة ومن خلال الذوق الفقهي الذي يقول به صاحب الجواهر؛ حيث يفتي ويثبت الحكم من خلاله، ومسألة ولاية الفقيه من تلك الأحكام.

كمـا أننـا أشـرنـا، فـي مسألة القضاء التي تحدثنا عنها، إلى أن الفقهاء الـذيـن يتوقفـون، فـي سند المقبولة والمكاتبة أو في دلالتهما، يلتجئـون إلـى دليـل الحسبـة والقـدر المتيقـن قـائليـن: إننـا جـازمـون

(١) قال صاحب الجواهر: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمل المراد من قولهم إني جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجة وخليفة ونحو ذلك مما يظهر منه إرادة نظـم زمـان الغيبـة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم». (الجواهر، ج٢١، ص ٣٩٧).

ومتأكدون بأن الشارع المقدس لا يرضى أن لا يكون في المجتمع الشيعي قاضٍ شيعي، فيكتشفون بأنه مشروع ومنصوب ويكون هذا الجعل والنصب للقدر المتيقن، وهو الفقيه الجامع للشرائط.

فإذا لم نحتمل بأن الشارع قد ترك مسألة المخاصمة في الدين والميراث من دون ولي، فكيف يمكن أن نقول بأن الشارع المقدس قد ترك إقامة الحكومة الإسلامية إذا كانت ممكنة ومتيسِّرة من دون ولي أو يكون وليّها أشخاصاً آخرين غير مجتهدين؟

فهذه الأبحاث، بعد مرور ثمانية عشر عاماً على أساس ولاية الفقيه لهذا النظام، باتت واضحة خاصة بعد الإيضاحات المتكررة وعرض الأدلة والدراسات التي تحدث عنها الإمام في النجف الأشرف حول ولاية الفقيه، ثم استمرت وتبلورت ودونت في الكتب العلمية الفقهية.

ثم إن ولاية الفقيه جزء من ولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام وامتداد لولايتهم ومجعولة من قبلهم ولا يجوز لأحد أن يشك في ذلك.

الانتخاب من المسائل المستحدثة

ولو قررنا أن صلاحيات الولي الفقيه مستمدة من الشعب ومتحصلة من الانتخاب لكان هذا موقفاً مواجهاً لما استفدناه من المنهج الفقهي والاستدلال الفقهي في مسألة ولاية الفقيه، لأننا استفدنا من القرآن الكريم والروايات الكثيرة أن الولاية والحاكمية لله سبحانه والنبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأطهار عليهم السلام ومن بعدهم لمن يجعلونها له وينصبونه لها، ولم تترك إلى الناس، والروايات الصادرة من الأئمة عليهم السلام في ذلك واضحة جداً. ففي مكاتبة إسحاق بن يعقوب، عندما تتحدث عن القاضي، لا يقول الإمام اذهبوا واختاروا قاضياً

لأنفسكم بل يقول إني جعلته قاضياً وعليكم الطاعة والرادّ عليهم كالراد علينا. ويقول في الحديث الآخر: إرجعوا إلى رواة أحاديثنا، ولم يقل: اذهبوا واختاروا لأنفسكم.

ولا بد، أن نعلم بأن الشورى والانتخاب، والاختيار على أساس الانتخاب، من البدع التي جاءتنا من الغرب ومن ثقافة المخالفين للشيعة في الولاية، ولاية المولى أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يكن له عين ولا أثر في الإسلام. وأفضل دليل على ما نقول وندّعي هو أنه لو كان الانتخاب والشورى معتبرين ومقبولين في الإسلام لصدرت قطعاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار روايات كثيرة حول ذلك، ولذكروا شرائط المنتخَبين وشرائط المنتخبين كما هو المعهود منهم عليهم السلام من التصدي لبيان القضايا البسيطة للمسلمين وذكر روايات كثيرة فيها، فكيف يعقل أن يختاروا الصمت تجاه قضية مهمّة تعدّ منطلقاً إسلامياً ومبنى قرآنياً؟ فلا رواية في ذلك ولا خطوة عملية من الأئمة الأطهار ولا إشارة إلى أن هناك شيئاً مقرّراً في الإسلام تحت عنوان إنتخاب الناس وأن شروط المنتخَبين كذا أو شروط المنتخِبين كذا.

وهذا دليل قطعي على عدم انتماء فكرة الانتخاب والاختيار إلى الإسلام. هل من المعقول أن يكون الإنتخاب في الإسلام معترفاً به وتكون نصوص الآيات والروايات على خلاف ذلك كما هو في الحقيقة والواقع؟

إننا عندما نبحث عن الآيات المرتبطة بالولاية، نجد قوله سبحانه: **﴿إن الحكم إلا لله﴾** و **﴿ما كان لهم الخيرة﴾** و **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**.

ولم تقل الآيات إذهبوا وانتخبوا أولي الأمر. وعندما نرجع إلى

الروايات نرى قوله عليه السلام «إنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليكم» ولم يقل انصرفوا وانتخبوا. ونجد «الراد عليهم كالراد علينا».

لقد كان تعيين الولاة في حياة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هو برنامجه العملي مثل تعيينه الوالي على قارة افريقيا التي كانت مصر آنذاك مركزاً لها، ولم يقل عليه السلام لأهل مصر انتخبوا من تعجبون به حتى أجعله والياً عليكم.

عندما نرجع إلى النصوص الفقهية نعرف بأن الانتخاب من المسائل التي تبعث على الانحراف والتي دخلت من الغرب إلى ثقافتنا المعاصرة.

كما أن الشورى التي اقترحت لدى أهل السنة، في بداية الإسلام، تختلف عن الإنتخاب المطروح هذا اليوم وتباينه، إن الشورى التي تحدثوا عنها هي شورى أهل الحلّ والعقد حيث كان هؤلاء أشخاصاً معدودين ومقبولين لدى أهل السنة واجتمعوا في المدينة (المنورة) وتشاوروا فيما بينهم ولم يعترف (أهل السنة) بغيرهم، ثم بايعوا الخلفاء الذي عينوا من قبل أهل الحل والعقد، ولم ينل أحد الخلافة على أساس الانتخاب في تاريخ الإسلام، ويضاف إلى ذلك كله أن هدفهم من الشورى كان مسألة سياسية خاصة. وعليه ليست الشورى من الانتخاب بشيء.

فالانتخاب من المسائل المستحدثة قطعاً، وليس له جذور وأساس في الإسلام.

وإذا أردنا أن نرجع هذا المنطلق المتقدم: «ولاية الفقيه» المطروحة في الفقه، والتي تعدُّ جزءاً من ولاية المعصوم، وجعلاً وتعييناً للولي الفقيه أن نرجعه إلى الإنتخاب: من يعجبه ينتخبه الناس، ومن لا يعجبه لا ينتخبه فهو قضاء على ولاية الفقيه، وتحريف في الحقيقة والواقع لها.

هـذا المـوضـوع: «الإنتخـاب يبـايـن ولايـة الفقيه» هو بحث من أبحاث ولاية الفقيه، ينبغي للعلماء والفضلاء في الحوزة أن يدرسوا هذه الأمور ويراجعـوهـا ويدققوا فيها، ولا يقعوا تحت تأثير الأحاديث التي تطرح هنا وهناك ولا يرتابوا في هذا المنطلق العظيم جداً والمهم جداً الذي يتميز به الإسلام أمام الثقافة المادية والثقافة الغربية، ينبغي لهؤلاء الأعـزاء أن لا يخلطـوا هـذه المفاهيم بعضها ببعضها الآخر نتيجة التأثر بأفكار مثيـري الشغـب والفتنـة، أو التأثر ـ والعياذ بالله ـ بغايات خاصة غالباً توجب التقهقر والتوقف والسقوط.

ومـن القضـايـا المـرتبطـة بالولايـة والتي لا بد من الإشارة إليها، «**الأعلمية**» المستهدفة كثيراً في تلك المغالطات، مؤكدين أنها شرط في المرجعية والتقليد، وتجاوز بعضهم حيث اعتبر أنها شرط في القيادة.

إنني أتحدث في أمرين من الأمور التي ترتبط بالأعلمية:

الأمر الأول: مفهوم الأعلمية

لا بد من تحديد مفهوم الأعلمية. إننا كنا ولا نزال نستخدم هذا المصطلح في معنى ليس بمعناه الدقيق. إنها استعملت ولا تزال في معنى رائج ودارج ولكنه ليس بمعبر عن حقيقتها وواقعها. مضافاً إلى أنَّها لم ترد في آية قرآنيّة ولا رواية، وليست مصطلحاً فقهيّاً لدى الفقهاء حتى يكون لها تعريف محدد عندهم، خصوصاً في الكتب الفقهية القديمة، وإنما هي نتاج التحقيقات الأصولية، والتعمق والتوسع الحاصلين في علمي الأصول والفقه فظهرت الأعلمية وطرحت في بحث الاجتهاد والتقليد.

وعمـدة دليـل وجـوب تقليـد الأعلـم الـذي يفتـون بـه أو يفتـون بالاحتياط ـ كما هو الغالب ـ ليست دليلاً لفظياً، بل هو بناء العقلاء.

ويكون هذا البناء في خصوص مورد العلم بالتعارض بين الفتاوى، وإذا لم يحصل العلم بالتعارض، لما وجد بناء للعقلاء على ترجيح الأعلم، بل يرجعون إلى أي واحد منهم، ولكن إذا حصل علم بالمخالفة بين خبيرين أو بين أهل الخبرة، أو بين العلماء، تم ترجيح الأعلم على غير الأعلم.

فعمدة دليل الأعلمية هو بناء العقلاء؛ حيث استند إليه بعض الفقهاء المتأخرين وأفتى على نحو الاحتياط الوجوبي بتقليد الأعلم.

ولكن، مع ذلك، لا بد من تبيين معنى الأعلمية. إنني أذكر موضوعين على صلة وارتباط بها هما:

الأول: إن الأعلمية المعتمدة في الترجيح، لدى العقلاء، المنوطة بالكمية هي الأعلمية الواضحة بأن يكون التفاوت بين الأعلم وغيره بيّناً وفاحشاً ومعتداً به، أما إذا كان العالمان من مدرسة واحدة وتلقَّيا مباني واحدة وتتلمذا عند أستاذ واحد، ولكن قرأ أحدهما كتابين أكثر أو أقل من الآخر، أو بذل أحدهما جهداً أكثر بمقدار ساعتين أو أقل، رغم اشتراكهما في منهج البحث والاستدلال والتعمق والمدرسة العلمية والعصر العلمي، فمثل هذا التفاوت البسيط لا يبعث على الترجيح في التقليد حتى لدى العقلاء.

نعم إذا كانا من مدرستين بينهما فارق كبير، أو لكل منهما مشرب فقهي بينهما بون شاسع، كما لو كان أحدهما من طلاب مدرسة صاحب الجواهر والآخر من طلاب الشيخ النائيني الذي استفاد من بركات الشيخ الأعظم الأنصاري وتحقيقاته ومن بعده من المحققين الآخرين أمثال صاحب الكفاية والميرزا الشيرازي، لقلنا إن الفاصل كبير بين ما كان وما يكون ولأمكن القول بأن مثل هذا الفاصل يوجب الترجيح والأعلمية لدى العقلاء في التقليد.

أمـا إذا كـان العلمـاء مـن مـدرسـة واحـدة ومـن عصـر واحـد ومستوعبين للمباني الأصولية والقواعد الفقهية والأدلة الفقهية حسب دقتها وعمقها وسعتها حتى أنهم كانوا تلامذة لدى أستاذ واحد. وخلاصة الكلام إنهم إن كانوا أبناء مدرسة واحدة وكانوا من أهل الفضل والعلم والاجتهاد فليس من المعلوم أن العقلاء يعبأون بالفوارق البسيطة ويتمسكون بالأعلمية.

الثاني: لا يكون تعريف الأعلمية بما يقال من بذل جهد أكبر في أبحاث علم الأصول أو القواعد الفقهية أو الفلسفية أو علم الرِّجال أو ما أشبه ذلك فيكون لأحدهم ابتكارات علمية وما شابه ذلك. إن هذه العلوم تشكل جانباً من الأعلمية، ومن الممكن أن يكون لها دور فيها، فيما إذا كان لها تأثير وإنعكاسٌ على البحث الفقهي والاجتهاد مع العلم بأنَّ مثل هذه الأبحاث عادة ليست بكثيرة.

لا بـد مـن أن نعـرف العـوامـل ذات التأثير في الإستنباط الفقهي حيث يكون لها جميعها دور في الأعلمية، أريد أن أقول إنه بالنسبة إلى الفقيه والمجتهد المطلق الخبير بالفقه، في زماننا هذا بل في الأزمنة السابقـة، مضـافـاً إلى دور مـا نسـرده من العلوم في الإجتهاد مثل علم الرجال وعلم الأصول وعلم الحديث والأبحاث الفقهية والأصولية الدقيقة من مسائل الترتب والتزاحم ومقدمة الواجب والمشتق وأمثال ذلك مما ليس لأكثره تأثير في الفقه، مضافاً إلى ما له تأثير في الفقه مما تقدم، توجد علوم ومعارف أخرى إلى جانب هذه لها دور في الأعلمية، وهي عندي ذات تأثير كبير في أعلمية المجتهد في اجتهاده الفقهي في المسائل التي يريد أن يستنبطها. وهذه الأمور هي:

١ ـ **فهـم روح الإسـلام**، وهـو فـي اعتقـادي أمـر مهم، ويحصل

الإنسـان عليـه إثر الإحاطة الدقيقة بالآيات القرآنية والضروريات الدينية والمسلمـات الإسلاميـة والأوليات الفقهية، والإلمام الكامل بما نفذه النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، وخصوصاً معرفة واسعة بحياة النبي والإمام علي بن أبي طالب حيث كانا مبسوطي اليد ومسؤولين عن الحكومة حتى نعرف كيفية تطبيق الأحكام الإسلامية وتنفيذها، ولا بد من معـرفـة دقيقـة بسيـرة النبي وأهل بيته والأئمة الأطهار لتحديد الأمور التـي كـانـوا يـولـونها اهتمامهم والأمور التي لا يولونها الاهتمام، فمن مجموع هذه المواقف يستطيع الإنسان أن يدرك القضايا المهمة في الإسلام والأولويات فيه.

وفي اعتقادي أن هذا الأمر كان مما امتاز به الإمام الخميني، حيث كان له فـي هـذه القضيـة إدراك جيـد ودقيق، وبسببه انطلق (رضوان الله تعالى عليه) من بحث بسيط جداً في المكاسب[1] وهو أن ولاية الفقيه علـى أمـوال الأيتـام والقاصـريـن والمحجور عليهم، مثل ولاية الأب والجد، انطلق (رحمه الله) إلى الحكومة الإسلامية. ولولا ذلك الفهم لواقـع الإسـلام وحقيقتـه، وأن النبـي والأئمة الأطهار المعصومين إنما بُعثُوا لأجل إقامة الحكومة، وجاهدوا واستشهدوا لأجل تشييدها، ولولا فهم روح الإسلام ولولا استيعاب الـدقائق والرقائق الأُخرى من الآيات والروايات وحياة النبي والأئمة الأطهار وحركة النبي وأهل بيته، لما انطلق من تلك المسألة البسيطة إلى استنباط تلك المسألة المهمة واستخراجها.

إن أعلميـة الإمـام تـأثـرت بمجمـوع ما تقدم، إنها لم تأت بسند جـديـد للمكاتبـة، ولـم تـأت لها بدلالة أخرى ولكن عندما درسَ تلك

---

(١) انظر: كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، المتوفى عام ١٢٨١هـ. في النجف الأشرف.

المكاتبة على ضوء تلك النظرات الثاقبة وتلك الاستنتاجات وتلك الإدراكات، تغير التفسير لها والاستظهار منها وأوجب فهماً جديداً.

لا بد من أن يكون الاستظهار من الروايات من خلال القرائن اللبّية واللفظية والتاريخية وعصر الصدور والمعصوم الذي تحدّث والظروف التي كانت سائدة، فإذا كان الاستظهار كذلك كان سليماً وصحيحاً، وإلاّ كان استظهاراً خاطئاً، استظهاراً ميتاً، استظهاراً لا روح فيه، استظهاراً بعيداً عن واقع الحكم الشرعي الإلهي، رغم كون علم أصول فقه هذا المستظهر المجتهد جيداً، فأي أعلمية هذه عندما يكون الاستنباط والاستظهار كذلك؟ وعليه تكون هذه القضية (معرفة روح الإسلام من خلال معرفة الظروف والقرائن) ذات تأثير في الأعلمية.

٢ ـ فهم الثقافة والأمور الفكرية والحقوقية المعاصرة إلى حدّ ما.
ففي اعتقادي أن هذا الموضوع أيضاً له تأثير كبير في الأعلمية والإستنباط الأفضل في المسائل المستحدثة، أو المسائل القديمة التي تطرح على المجتمع في صور جديدة، ويبتلى بها المجتمع في شكل جديد، مثل مسائل البنك، ومسائل الاقتصاد الإسلامي، ومسائل القضاء في الإسلام والكثير الكثير من المسائل الأخرى المهمة التي يواجهها الإنسان في المجتمع الذي يريد أن يطبق فيه فقه الإسلام، وهذه المسائل الفقهية وإن لم تبلغ من حيث الكمية قدر المسائل الفرعية في الطهارة والصلاة وأمثالهما، ولكن عدم الإلمام بالمسائل اليومية، وآراء الخبراء في الموضوع قد يلقي بظلاله على المفهوم في بعض الأحيان. إن عدم الإلمام بهذه الأمور قد يوجب الوهن الكبير في الاستنباط واستظهار الفقيه في مثل تلك المسائل.

ولا أريد أن أخوض في استعراض الأمثلة الكثيرة على ذلك،

ولكن أقول إنّ بعض علماء الحوزة المشهورين بالعمق والتدقيق استظهروا أحكاماً كثيرة في تلك المجالات، تخالف الواقع، وعندما تتبيّن تلك المعلومات اللازمة، ويحاط بتلك المسألة يظهر مدى ضعف ذلك الاستنباط. وهذا الأمر في اعتقادي أيضاً مهم جداً.

٣ ـ الوقوف على المعارف الصادرة عن أهل البيت المعصومين الأطهار عليهم السلام في المسائل الكلامية والمسائل الأخلاقية والمعارف الأخرى الموجودة في الروايات والمنتشرة في الكتب غير الفقهية، حيث يكون الوقوف على هذه المعارف مهماً جداً. أعتقد بأن الذي ارتبط قليلاً بالأحاديث المضيئة لأهل البيت عليهم السلام واقتصر على روايات كتاب «وسائل الشيعة»، قد لا يكون إستنباطه سليماً ومماثلاً لمن راجع مضافاً إلى روايات كتاب وسائل الشيعة، جميع الأحاديث المروية عن أهل البيت الموجودة في كتب الأخلاق وكتب علم الكلام وكتب العقائد وكتاب أصول الكافي وكتاب إكمال الدين وإتمام النعمة وكتاب الخصال و... الخ، وحاز على معارف جمّة وواسعة.

فالوقوف على ما أسميه بالثقافة العامة للمعارف الإسلاميَّة، خصوصاً ما صدر منها عن أهل البيت المعصومين الأطهار مؤثر جداً في الاستظهار وفي الاستفادة، وفي معرفة الأدلة، وفي فهم الظاهر، والذي ينقصه هذا الجانب لا يستطيع أن يدرك جيداً ويكون استظهاره من الناحية الفقهية ناقصاً.

فليس الأمر كما يتصور البعض بأن شخصاً إذا درس في الحوزة أعواماً، وأصبح عالماً، وأتقن علم الأصول، وتعمق في بحث الأصل المثبت وبحث مقدمة الواجب وبحث الضد وبعض الأبحاث الفلسفية، صار بإمكانه أن يدعي الأعلمية قائلاً: إن غيري لا يملك هذا

التعمق في علم الأصول، إن فهم مثل هذا الإنسان عن الأعلمية يكون ناقصاً جداً.

إن هذه الأبحاث الدقيقة العقلية الأصولية ذات أثر بسيط في الأعلمية وفي الاستنباط وفي صحة الاستظهار، بالمقارنة مع تلك الثقافة العامة للمعارف الإسلامية المأثورة عن المعصومين، حيث يكون الاجتهاد على ضوء هذه المعارف الإسلامية أقرب إلى كلام المعصومين من جهة، وأقرب إلى مصادر التشريع من القرآن والسنة وأقرب إلى الأحاديث وسيرة النبي وسيرة الأئمة وعملهم وسلوكهم وتقريرهم من جهة أخرى.

إن تلك الثقافة الإسلامية العامة أقرب إلى كلام المعصومين وإلى معين التشريع، من تلك الأبحاث العقلية الأصولية، من بحث الترتب والمشتق وأمثالهما.

إني أرى أنَّ من أحاط بالمعارف الإسلامية وأجاد استيعابها وكان فاقداً لتلك الدقائق العقلية الأصولية، يكون أعلم من الذي يتقن الأبحاث العقلية، ولكنه فاقد لتلك الثقافة العامة من المعارف الإسلامية لأن تأثير هذه في الفقه أكبر.

فالأطر التي وضعناها للأعلمية والمقاييس التي ننطلق منها لمعرفة الأعلمية ناقصة جداً.

فليس من الصواب أن يتصور من أتعب نفسه في الأبحاث الفنية الأصولية أكثر، ثم ألّف كتاباً وأصدر رسالة عملية مثلاً، أنه الأعلم ويتحدّى الجميع ويستهتر بالآخرين، إن هذا التصور خاطىء من الناحية العلمية وقبيح من الناحية الأخلاقية.

فلا بد من تعريف الأعلمية وتعيين حدودها: إن جميع العوامل

المؤثرة في الاستنباط السليم والقوي والشفاف والأقرب إلى واقع الفقه، والرأي المبارك للمعصومين عليهم السلام، هي حدود الأعلمية ومقاييسها والمقصود منها (بالمعنى الذي أوضحناه)، لأن هذه الأمور تؤثر كثيراً في تقريب الذهن إلى فهم أهداف الأئمة الأطهار وإلى فهم الأحاديث ويكون دورها في إصابة الواقع الشرعي أكثر من تلك الأبحاث العقلية الأصولية أو الفلسفية ومن تلك القواعد الأخرى البعيد بعضها عن مقاصدهم عليهم السلام؛ إذ من الممكن أن هذه الأبحاث الفنية المعقدة تؤدِّي في كثير من الأحيان إلى انحراف الذهن واعوجاجه والتوائه في الاستظهار من الرواية وفهمها.

إن لما قلناه نماذج كثيرة في الفقه. لقد كان بعض الفقهاء ينتقد زملاءً له بأنهم متأثرون بالأفكار الفلسفية ولا يفهمون الروايات ويكون استظهارهم عن الروايات مغلوطاً. والذي يتمعن في الفقه يعي هذا الموضوع جيداً.

لقد كانت مدرسة المحقق الوحيد البهبهاني تعترض وتناقش المحقق الأردبيلي لأنه بدأ حياته العلمية بدراسة الفلسفة ثم عرج على دراسة الفقه، فتكون مناقشاته ـ المحقق الأردبيلي ـ للأحاديث الفقهية منبعثة من الخلفية الفلسفية، فتصدى المقدس الوحيد البهبهاني لمعالجة تلك المناقشات، وبذل جهداً كبيراً للإجابة على الاعتراضات التي أوردها المحقق الأردبيلي في القضايا الفقهية، وجاءت إجابات الوحيد البهبهاني أولاً حسب المنهج العلمي العقلي، وثانياً على ضوء ما استفاده من الروايات واستظهره من بطن الفقه، لأن المنهج الوحيد الذي كان يعتمد عليه هو الركون إلى الروايات والاستظهار منها، كما هو ديدن الفقهاء أيضاً. ولا بد من الإشارة إلى هذا الأمر في تاريخ الفقه.

فما يتخيله بعض الفقهاء، بعد أن يدرس الأصول والفلسفة ويتعمق فيها، بأنه أصبح أكثر علماً في مقدمات الاجتهاد وأنه أكثر شخص بذل جهده فيها فيكون استنباطه أفضل، إن هذا التخيل خاطىء في كثير من الأحيان؛ إذ قد يصير اجتهاده أبعد عن الواقع نتيجة تأثره الذهني المسبق.

وعليه لا بد من ملاحظة كل هذه الأمور ثم صياغة تعريف دقيق جداً للأعلمية على ضوئها.

ولا بد من التنبيه إلى أن القائد (آية الله السيد علي الخامنئي) يتمتع بشكل واسع بهذه الخصوصية ويلتزم في الاجتهاد باستنباط الأحكام الفقهية من باطن الفقه، وأنَّه لا يتأثر بالعوامل الخارجية. وهذه من مميزات السيد القائد المعظم. ولهذا ترون أنَّ فتاواه غالباً تتطابق مع فتاوى المشهور من العلماء؛ حيث يتلقى أقوال العلماء الكبار بكل عظمة واحترام وتقدير ثم يدخل في البحث. وهذا الأمر من الأمور المهمة في الأعلمية وفي الاقتراب من الحقيقة والواقع.

وعليه فما يقال من الكلمات حول السيد القائد المعظَّم غير صحيح.

وعلى أي حال، هذه الأعلمية التي ثبتت من خلال سيرة العقلاء، وأفتى بعضهم بالاحتياط الوجوبي لتقليد الأعلم، هي الأعلمية الحاصلة من خلال مجموع ما ذكرنا، لا المعنى التقليدي الذي انطلق منه بعضهم وأثار اللغط والفتنة.

ولو انتبه هؤلاء (مثيرو الشغب والفتنة) إلى ما ذكرنا من العوامل والمؤثرات ذات الانعكاس الشديد في الاستنباط والاجتهاد، لما بقي لأحاديثهم محل ولا معنى.

الأمر الثاني: المرجعية

هل أن المرجعية، فضلاً عن القيادة، منوطة بعلمي الأصول والفقه فقط؟ أو أنها ترتبط بقضايا أخرى؟

إن ارتباط القيادة بأمور أخرى ـ عدا الأبحاث العلمية الفنية الفقهية والأصولية ـ واضح جداً ولكن هل أن الأعلميَّة في مرجعية التقليد ذات بعد واحد وجهة واحدة، أو لا بد من توفر شروط أخرى مضافة إلى ذلك؟

إن العلماء يقولون بأن إحراز الأعلمية في البعد الواحد (أصول الفقه والقواعد الفقهية) من باب الاحتياط الوجوبي، ولكن نقول إن إحراز الأمور الأخرى في المرجعية يكون من باب القطع واليقين ولا مجال للاحتياط فيها أبداً بل لا بد من الإفتاء بها، هل أننا بحثنا ودرسنا تلك الأمور الأخرى الدخيلة في المرجعية على سبيل القطع واليقين؟

إن حقيقة المرجعية هي الولاية، ولا تكون من قبيل المراجعة إلى الطبيب كما يقولون في بحث الاجتهاد والتقليد بأن «تقليد المرجع» هو رجوع الجاهل إلى العالم مثل المراجعة إلى الطبيب. إن هذا التعبير ناقص وقاصر جداً عن معنى المرجعية.

المرجعية عبارة عن أن الشخص الواحد، بل المجتمع، يضع أموره الفقهية كافة من حين ولادته إلى لحظة وفاته أي كل حياته، بين يدي المرجع من ناحية الحكم والحلال والحرام. وهذا يختلف عما قيل في التقليد من الرجوع إلى الطبيب، ولهذا اعتبر الفقهاء شروطاً أخرى مثل العدالة والتقوى وطهارة المولد في المرجع، رغم أنه لا دليل لبعض هذه الشروط ولكن دليله هو أن هذا الموضوع (المرجعية) مهم جداً فيحصّنونه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

إن المرجع لا يكون من قبيل الرجوع إلى الطبيب، إن الطبيب قد لا يكون مسلماً، ولكن نرجع إليه لأننا نريد أن نستفيد من خبرته وطبابته، وأن المرجعية والرجوع إلى المقلَّد في الحقيقة أمر مهم جداً، إنها نوع من الولاية أو على الأقل قيادة حقوقية فقهية وتمثل القوة المقننة بأسرها، لأن الناس يأخذون كل قوانين حياتهم من بدايتها إلى نهايتها من المرجع، هذه هي حدود الولاية. فهل أن شرط هذه الولاية الهامة في الحياة والمجتمع أن يكون متعمقاً في خصوص أصول الفقه ولا توجد لها شروط أخرى؟

إنني هنا أشير إلى شرط واحد أضافه المرحوم آية الله العظمى الشهيد الصدر، في كتابه الفتاوى الواضحة، عند عرضه لشرائط التقليد من العدالة والذكورة وطهارة المولد والاجتهاد بل الأعلمية على الأحوط وهو الكفاءة واللياقة للمرجعية[1] ولم أجد في الرسائل العملية الأخرى هذا الشرط. وفي الحقيقة يجب على الحوزات العلمية أن تقف عند هذا الشرط وتدرسه في العمق. وأعتقد أننا نستطيع، في كل بحث علمي دقيق للمرجعية، في هذا اليوم، أن نثبت أنَّها لا بد من أن تكون في أيدي أشخاص ينبغي أن يكونوا ـ مضافاً إلى إحرازهم للنواحي العلمية ـ ذوي كمالات أخرى تبعث على لياقتهم للمرجعية زائداً على إحرازهم للتقوى والعدالة العالية، لأنه قد ورد في الأحاديث وكلمات العلماء بأن العدالة المعتبرة في المرجعية هي ذروتها، لأن المقام والمنصب شامخ جداً. إضافةً إلى ذلك لا بد من كمالات أخرى تجعله لائقاً لقيادة

---

(١) المجتهد المطلق إذا توفرت فيه سائر الشروط الشرعية التي تتوفّر في مرجع التقليد والمتقدمة في الفقرة(٤) جاز للمكلّف أن يقلّده كما تقدم. وكانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين، شريطة أن يكون كفؤاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية. (الفتاوى الواضحة، ص ١١٥).

المجتمع، ولأن يصير قائداً له، لأن الذين يقلدونه شاء أم أبى يتابعونه في نظراتهم وأسماعهم ويلاحقونه بقلوبهم ماذا يقول مرجعهم ومقلَّدهم؟ وماذا يفتي؟ حتى يقلدوه ويتابعوه في حياتهم الخاصة والعامة. ولأجل هذا لا بد من أن تتوفر في مرجع التقليد شرائط خاصة أخرى جامعها اللياقة والكفاءة في قيادة مقلديه، إذا كانوا مجموعة صغيرة، فكيف إذا كانت قيادته على مستوى قيادة الدولة وحاكميتها حتى يسوق مقلديه في الجهة التي يريد.

فمسألة المرجعية مسألة مهمة جداً يجدر بحثها والوقوف عندها والتأمل فيها، خصوصاً أن مصطلح المرجعية لم يرد في آية ولا رواية بل هي مما انتهى إليه الفقهاء. ولعل أول من بلورها هو الشهيد الأول وقد أشير إليه في تاريخ الفقه حيث اكتشفها الفقهاء من خلال روح الفقه وجوهره والذوق الفقهي، وقالوا: لا يمكن أن يكون الشيعي من دون مرجع، ولا بد من تصدي المرجع لأمورهم فأحرزوا المرجعية وأسسوها واعترفوا بها عبر التاريخ، ثم تحولت إلى أمر مسلّم به تحت عنوان المرجعية لدى الشيعة. وعليه فهل المرجعية هي هذا المفهوم ـ التقليدي ـ الناقص القاصر من الأعلميَّة؟ أو لا بد من التأمل الأكثر والتعمق في الأعلمية وتشخيص شرائطها لمعرفة حدود المرجعية؟

إن المرجعية مسألة هامة جداً، إنها الولاية، والأصل الأولي، والشك فيها هو عدم الولاية.

فلو لم يكن لنا دليل لفظي على ولاية الفقيه والتجأنا إلى القدر المتيقن لقلنا: إنَّ القدر المتيقن يلغي كثيراً من هؤلاء ـ المجتهدين التقليديّين ـ وتشملهم أصالة عدم الحجية وأصالة عدم جواز تقليدهم وعدم حجية فتاواهم.

فليس الأمر كما نتصور حيث نذهب إلى الحوزة ونتعلم قليلاً ونتعمق في بعض المسائل، ثم نجعل ما حصلنا عليه في الحوزة هو المبنى والمنطلق لكل شيء ونغض الطرف عن القضايا المهمة الأخرى كافة والتي لها دور كبير في الاجتهاد والمرجعية ونبدأ بهتك الآخرين!

في الحقيقة هذا الأمر من الابتلاءات الكبيرة على المجتمع والحوزة. ولكن، والحمد لله، الناس واعون ويقظون، والذين يحملون هموم الثورة والحريصون عليها لا يصابون بأذى من جراء تلك الكلمات الحاقدة أو اللاواعية كما أن النظام أيضاً لا يصاب بسوء وإنما تنعكس هذه الأحاديث السيئة على المتكلمين بها أنفسهم.

أعتقد أن قداسة ولاية الفقيه واضحة جداً وانطباقها على القائد المعظم أيضاً واضح جداً واهتمام الإمام الراحل وأحاديثه حول ولاية الفقيه واضح أيضاً. لقد كان الإمام (رضوان الله تعالى عليه) عندما يسمع أقل كلمة تصدر من شخص ينال من ولاية الفقيه كان (رحمه الله) يربط القائل بأنه يتحدث بما يوحى إليه من قبل الأعداء من حيث يشعر القائل أو لا يشعر. راجعوا أحاديث الإمام حول ولاية الفقيه المدونة في كتاب (صحيفة النور). وهذا الأمر أيضاً واضح جداً للناس كافة وللمسؤولين في الدولة.

وهذه الأحاديث التي قيلت أو الرسائل المفتوحة التي طبعت وتوزعت هنا وهناك أو غير ذلك، هذه الأمور في اعتقادي لا تسيء أبداً لا إلى الثورة ولا إلى النظام وإنما تسيء فقط إلى المتحدثين بتلك الكلمات والكاتبين لها. نعم تبعث على صخب وضجيج في الحوزة وفي أذهان طلابنا الأعزاء في الحوزة وفي الجامعات وتصير سبباً لاستفادة الأعداء فيفرحون من جراء حدوث الصراع بين العلماء

والفضلاء حول الأعلمية والولاية والمرجعيَّة ومن الممكن أن يثير الأعداء الفتن من الداخل لكي يصطادوا في الماء العكر، وخصوصاً في هذه الآونة الدقيقة والحساسة، أيام عزّ الثورة وعظمتها وقدرتها.

فعندما ينتبه الإنسان إلى هذه الأمور لا أعرف كيف يسوِّغ من الناحية الدينية والمذهبية والعقلية هذه الأعمال المشينة والقبيحة، خصوصاً في ظل هذه الظروف الراهنة؟

أسأل الله، سبحانه، أن يهدينا جميعاً إلى الصراط المستقيم وأن يحشر روح إمامنا مع أرواح الأنبياء والأولياء، وأن يُرضي عنا القلب الشريف والروح المباركة لهذا الرجل العظيم، وأن يجعلنا الأوفياء لمدرسته والباقين على نهجه، وأن يطيل عمر القائد المعظّم ويزيد من عزه وشوكته وأن يحشر أرواح الشهداء والعلماء والمراجع مع أرواح الأنبياء والأولياء.

قيام السُّلطات
في الجمهورية الإسلامية وعلاقاتها
(دراسة مقارنة)

بقلم د. محمد طي

الجمهوريَّة الإسلاميَّة/ نظام متفرِّد

لمَّا كان النظام السِّياسي الإيراني نظاماً متفرِّداً قام على أساس جمهورية إسلامية لأوَّل مرَّة في التاريخ، كان لا بدَّ للدستور الإيراني من أن يكون دستوراً متميِّزاً عن جميع الدساتير التي اعتُمدت والتي تُعْتَمد في بلدان العالم المختلفة.

وإذا كان هذا النظام يستلهم أحكام الشرع الحنيف، فإنه، وإن لم يأت شبيهاً بأي نظام إسلامي سابق، أتى ملتزماً جميع القواعد الموضوعية التيَ أقرَّها الإسلام على صعيد الحكم. ذلك أنّ الإسلام حمل القواعد المتعلِّقة بالمضمون، فكانت عامة شاملة ولم يفرض قواعد تفصيلية متعلِّقة بالشكل، الأمر الذي يجيز تغيير الأشكال حسب مقتضيات الظروف.

وإذا كانت الأنظمة الدستورية اليوم تقوم غالباً على أساس الديمقراطية، التي تقتضي أن يكون الشعب مصدر السيادة والسلطة، فينتخب السلطة التشريعية على الأقل، فإن النظام الإسلامي يقوم على أساس أن السلطة لله يؤتيها من يشاء شريطة أن يحكم بالعدل حسب

المعايير الإلهية: **﴿قُلْ اللَّهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممَّن تشاء﴾** [آل عمران/ ٢].

وقد جاء في مقدِّمة الدستور الإيراني (الأحكام العامة) المادة الثانية: «يقوم نظام الجمهورية الإسلامية على أساس:

١ ـ الإيمان بالله الأحد «لا إله إلا الله» وتفرُّده بالحاكمية والتشريع ولزوم التسليم لأمره.

٢ ـ الإيمان بالوحي الإلهي ودوره الأساس في بيان القوانين. . .».

غير أنَّ هذا النظام لم تفرضه جهة ما على الشعب الإيراني بل على العكس من ذلك، فقد عادت قيادة الثورة، التي اعتمدت على الشعب، إلى هذا الشعب، فأجرت استفتاءً عاماً على النظام الذي سيُتَّبع، فاختار الشعب نظام الجمهورية الإسلامية (م١ من الدستور).

ولم يتوقَّف دور الشعب عند حدود إقامة النظام الإسلامي، فقد أعطاه الدستور دوراً دائماً يتجلَّى في كونه العمدة في مسيرته، فقد جاء في المادة السادسة: «يجب أن تدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية بالاعتماد على رأي الأمَّة».

وهكذا فإن القائد الذي سيُؤْتَى الحكم وينفِّذ التعاليم الإلهية، يختاره الشعب. إلا أن الاختيار مشروط بتوفر مواصفات محددة، فلا بد من أن يكون القائد هو «الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع، القادر على الإدارة والتدبير». كما تقضي المادة الخامسة من الدستور، وهي المواصفات الضرورية للقيام بولاية أمر الأمة.

وهكذا فإن الاختيار الشعبي ليس عشوائياً ولا خاضعاً للهوى ولا لتأثير المؤثِّرات المصطنعة، بل هو يقوم على أساس الإيمان

بـالله وأحكـامـه، ويـنصبّ علـى واحـد ممـن يعـرفـون هـذه الأحكـام ويلتزمون بها.

وبيـن الشعـب والقـائـد تقـوم سـائـر السلطات، فالشعب يختار متسلِّمي السلطتين التشريعية والتنفيذية، والقـائـد يراقب ويشرف ويحقق الموازين، ويقيم الأجهزة التي تعصم من الزَّلل.

إنَّ أول عمل يقوم به الشعب هو اختيار القائد بطريقة غير مباشرة، بوساطة «مجلس خبـراء القيادة». فالشعب ينتخب أعضاء مجلس خبراء القيادة، حسب منطـوق المادة ١٠٧ من الدستور. إلا أن ترشيح أعضاء المجلس يجب أن يخضع للشروط الإسلامية والعلمية الضرورية، التي يتحقـق منهـا ويـبت بهـا «مجلس صيانة الدستور» (م١٠٧) الذي يسمح تـركيبـه (ستـة مـن الفقهـاء وستة من الخبراء الدستوريين) بالقيام بهذه المهمة بكل كفاءة.

يشكـل خبـراء القيـادة، بعد اختيارهم من قبل الشعب، المجلس الـذي ينتخب القائد من بين الفقهاء الجامعين للشروط المجملة أعلاه، والتي يفصلها الدستور في المادتين ١٠٧ و١٠٩.

وقد نصت المادة ١٠٧ على أن الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن الفقهـاء الجامعين للشرائط. ومتى ما شخَّصوا فرداً منهم بوصفه الأعلم بـالأحكام والموضوعات الفقهية والمسائل السياسية والاجتماعية، أو حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المئة، إنتخبوه للقيادة.

فإذا لم يجدوا من يتمتَّع بهذه المزايا جميعها، فإنهم يختارون أحدهم فيكون متمتِّعاً بالحدِّ الأدنى من الميِّزات القيادية، التي يجب أن تتوفر في كلٍّ من أعضاء مجلس خبراء القيادة بوصفها شرطاً لقبول ترشُّحه.

أما عند تعدُّدهم فيختار الأفضل.

أما الشرائط التي تحددها المادة ١٠٩ والتي عطفت عليها المادة السابقة فهي:

١ ـ الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه.

٢ ـ العدالة والتقوى اللازمتان لقيادة الأمة الإسلامية.

٣ ـ الرؤية السياسية الصحيحة والكفاءة الاجتماعية والإدارية والشجاعة والقدرة الكافية للقيادة. وعند تعدد من تتوافر فيهم الشروط المذكورة يفضل من كان منهم حائزاً على رؤيةٍ سياسيةٍ وفقهيةٍ أقوى من غيره.

وهكذا يتحدَّد قطبا السلطة: الشعب الذي يختار القائمين بالسلطة والقائد الذي يرعى جميع السلطات، متولِّياً أهمَّها، مراقباً من يتولَّى سائرها، فتخضع لإشرافه المطلق (م٥٧) الذي يمارسه إما مباشرة أو بوساطة أحد مجلسين:

١ ـ مجلس صيانة الدستور، الذي يعين ستة من أعضائه من الفقهاء، فيما ترشح السلطة القضائية الستة الباقين من أعضائه من الخبراء في الشؤون القانونية، ويصادق على تعيينهم مجلس الشورى نفسه (م٩١/ ٢).

٢ ـ مجمع تشخيص مصلحة النظام الذي يعيِّنه القائد (م١١٢).

ولإيضاح دور كل من قطبي النظام الإيراني من المفيد إيراد الأمثلة الآتية:

أولاً: «الشعب يختار نواب مجلس الشورى الإسلامي بالاقتراع السري المباشر (م٦٢)، إلاَّ أن ترشيح هؤلاء النواب يخضع لموافقة

مجلس صيانة الدستور (م٩٩) للتأكُّد من تحلِّيهم بالمواصفات الإسلامية وبالتقوى (م٦٧).

أمَّا الصلاحية التشريعية المنوطة بالمجلس مبدئياً فهي تخضع لمصادقة مجلس صيانة الدستور للتأكد من انطباقها على المعايير الإسلامية من جهة أولى، وعلى الدستور من جهة ثانية، فقد نصت المادة ٩١ من الدستور على أن تشكيل مجلس صيانة الدستور يهدف إلى «ضمانة مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستورية». وحتى يتمكَّن مجلس صيانة الدستور من ممارسة هذا الدور ولمزيد من تفصيله فقد نصت المادة ٩٤ على أنه يجب على مجلس الشورى الإسلامي إرسال جميع ما يصادق عليه إلى مجلس صيانة الدستور.

وخلال عشرة أيام على الأكثر من تاريخ الوصول، يجب على مجلس صيانة الدستور دراسته وتقرير مدى مطابقته للموازين الإسلامية ومواد الدستور، فإذا وجده مخالفاً لها، فعليه ردُّه إلى مجلس الشورى الإسلامي لإعادة النظر فيه ولا يعدّ نافذاً.

وقد يعمد أعضاء مجلس صيانة الدستور، في حالات العجلة، إلى ممارسة دورهم بحضور جلسات مجلس الشورى، كما تقضي المادة ٩٧ من الدستور.

وعلى الجملة فإنه «لا مشروعية لمجلس الشورى الإسلامي من دون وجود مجلس صيانة الدستور» (م٩٣).

أما في حالات إصرار مجلس الشورى على النص الذي يعترض عليه مجلس صيانة الدستور، فإن الأمر يرفع إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام (م١١٢).

أمَّـا الصَّلاحيـات البرلمانية الأخرى المعروفة، مثل الموافقة على السياسة العامة للدولة والإشراف على تنفيذها من قبل الحكومة، فقد أوكلت إلى القائد. كما أوكل إليه إعلان الحرب والتعبئة العامة. وكذلك صلاحية المصادقة على تنصيب رئيس الجمهورية وعزله وقبول استقالته.

وهذه الصلاحيَّات تمارسها «البرلمانات» في دول العالم. ففي مجال تحديد البرنامج السياسي ومراقبة تنفيذه يمارس البرلمان الدور الأساسي:

ففي الأنظمة البرلمانية تعدّ الحكومة بيان السياسـة العامة وتطلب الثقة من البرلمان على أساسه، وفي الأنظمة الرئاسيّة فإنّ البرلمان شريك أساسـي فـي مجـال السياسـة الداخليّـة والخـارجيـة. أمـا في الأنظمة المجلسية، كالنظام السويسري، فإن البرلمان يهيمن على جميع السلطات ويفوّض بعضها إلى المحاكم وبعضها الآخر إلى السلطة التنفيذية.

وفي مجال إعلان الحرب، فإنّه من الممكن للحكومة أن تخوض الحرب إذا مـا هـوجمت البلاد، على أن تحصل عندما تتمكّن، على موافقة البرلمان اللاحقة. أمّا في مجال الحرب الهجوميّة فإنّ القرار في يـد البـرلمـان. فقـد نصّت المادّة ٣٥ من دستور الجمهوريّة الخامسة الفـرنسيـة مثـلاً علـى «أن إعـلان حـالـة الحـرب يخـوّلـه البـرلمـان إلـى الحكومة»، كما نصّ قانون سلطات الحرب الأمريكـي بتاريخ ٧ تشرين الثاني ١٩٧٣ على منع الرئيس من استخدام الجيش لأكثر من ستين يوماً من دون موافقة الكونغرس.

أمَّـا صلاحيـة قبول استقالة الرئيس فهي منوطة بالبرلمان وكذلك صلاحية إقالته.

ثانياً: الشعـب ينتخـب رئـيس الجمهـوريَّـة (م١١٤)، الـذي يمرّ

ترشيحه بمجلس صيانة الدستور للتأكد من التزامه مبادئ الإسلام (م٩٩) كما يقتضي الترشيح موافقة القيادة في الدورة الأولى. والقائد يصادق على انتخابه (م١١٠/ ٩) ويقيله (م١١٠/ ١٠) ويقبل استقالته (م١٢٠).

أما في مجال الصلاحيات، ففيما يمتلك رئيس الجمهورية والوزراء صلاحية ممارسة السلطة التنفيذيّة، كما ورد في المادّة ٦٠ من الدستور، فإنّ الصلاحيات الأساسية مما يتولاه رئيس الجمهوريّة والسلطة التنفيذيّة عموماً في الأنظمة القائمة اليوم تعود إلى القائد، فالرئيس يتولى مسؤولية التخطيط (م ١٢٦) كما يتولّى مع الوزراء إعداد الميزانية (م٥٢ و١٢٦)، وكذلك الأمور الإداريّة بما فيها تولّي الوظائف (م١٢٦) وكذلك ترؤُّس مجلس الأمن القومي الأعلى (م١٧٦). أما القائد فيتولّى نصب فقهاء مجلس صيانة الدستور وكذلك عزلهم وقبول استقالتهم (م١١٠/ ٦/ أ).

- قيادة القوات المسلّحة (م١١٠/ ٤).

- تعيين رئيس أركان القيادة المشتركة (م١١٠/ ٦/ هـ) والقائد العام لقوّات حرس الثورة الإسلاميّة (م١١٠/ ٦/ ه)، والقيادات العليا للقوّات المسلّحة وقوى الأمن الداخلي (م١١٠/ ٦/ و).

- تعيين رئيس الإذاعة والتلفزيون (م١١٠/ ٦/ج و م ١٧٥/ ٢).

- إصدار الأمر بالاستفتاء العام (م١١٠/ ٣).

ثالثاً: فيما يمتلك الشعب ميزة انتخاب مجلس خبراء القيادة (م١٠٧) المشروط ترشيحهم بموافقة مجلس صيانة الدستور (م٩٩)، يمتلك القائد بالمقابل صلاحية تعيين أعلى مسؤول في السلطة القضائية (م١١٠/ ٦/ ب وم١٥).

رابعاً: فيما يمتلك الشعب اختيار مجلس الشورى بالشروط الواردة أعلاه، يمتلك القائد بالمقابل سلطة تعيين الحكم في مسائل إسلاميَّة القوانين ودستوريتها، وهو مجمع تشخيص مصلحة النظام.

مقارنة قيام السُّلطات وصلاحياتها
بين الجمهورية الإسلامية والدول الأخرى

حتى نستطيع تبيُّن حقيقة النظام السياسي الإيراني في ما يتعلق بقيام السلطات وصلاحياتها، لا بد لنا من المقارنة الإجمالية مع مختلف الأنظمة السائدة في ما يعرف بالعالم المتقدِّم، فنقارن مع الأنظمة البرلمانية والأنظمة الرئاسية وشبه الرئاسية والأنظمة المجلسية.

النِّظام الإسلامي الإيراني والنِّظام الرئاسي

إن أنموذج النِّظام الرئاسي هو نظام الولايات المتحدة الأميركية.

يقوم النظام الرئاسي على الفصل الحاد للسُّلطات، بحيث تفصل وظيفياً وعضوياً، فيقوم الكونغرس بصلاحيات كاملة في النظام التشريعي والمالي، كما يقوم الرئيس بصلاحيات كاملة في المجال التنفيذي، فيما يقوم النظام الإسلامي الإيراني في مركزه الأعلى على دمج السلطات، التي يقوم القائد بأهمها كما رأينا، غير أن السلطات تنفصل في المستويات الأدنى. وفي النظام الرئاسي ينتخب رئيس الدولة من الشعب مباشرة، ويمتلك بمعاونة الوزراء الصلاحيات التنفيذية كاملة بالاستقلال عن الكونغرس (البرلمان) (م٦). فيما تتوزَّع السلطة التنفيذية في الجمهورية الإسلامية كما رأينا بين الرئيس ومعه الوزراء من جهة، والقائد من جهة أخرى. والأول ينتخب مباشرة من الشعب بينما ينتخب القائد من الشعب بطريقة غير مباشرة.

النظام الإسلامي الإيراني والنظام البرلماني

يقوم النظام البرلماني على فصل مرن للسُّلطات، بحيث يتولَّى البرلمان كامل صلاحية التشريع والصلاحية المالية مع حق المبادرة للحكومة في المجالين، وصلاحية المراقبة في مجال النهج السياسي للحكومة بعد إقراره، كما تقوم السلطات التنفيذية بالعمل الإجرائي كاملاً. وقد يفوّض إليها البرلمان بعض صلاحياته، فيما يقوم النظام الإسلامي الإيراني كما رأينا على الدمج في الأعلى وعلى الفصل في ما دونه. ولا إمكانية لتفويض السلطة التشريعة إلى الحكومة.

ومن جهة ثانية، فإن رئيس الدولة في النظام البرلماني ينتخب غالباً من البرلمان، فيما ينتخب القائد والرئيس في إيران من قبل الشعب: الأول بشكل مباشر والثاني بشكل غير مباشر، كما رأينا.

وإذا تخلَّينا عن التسميات المباشرة، وعددنا القائد في الجمهورية الإسلامية بمثابة رئيس الدولة، فيما رئيس الجمهورية يكون رئيس وزراء، كما تراه المادة ١٣٤، فإن ما يميِّز بين النظام الإسلامي الإيراني والنظام البرلماني هو:

أوَّلاً: موضوع انتخاب الرئيس. ذلك أنّ الانتخاب غير المباشر للرئيس البرلماني يتم بواسطة البرلمان، بينما يتم انتخاب القائد في الجمهوريّة الإسلاميّة بواسطة مجلس خبراء القيادة.

ثانياً: إنّ القائد يمتلك بعضاً من صلاحيّات البرلمان والصلاحيّات القضائيّة، (كتعيين الرئيس الأعلى للسلطة القضائيّة وصلاحيّات العفو، وهي صلاحيّات قضائيّة أساساً) فيما لا يمتلك الرئيس البرلمانيّ أياً من صلاحيّات البرلمان، وفي المجال القضائيّ لا يمتلك إلاّ صلاحيّة العفو الخاص من دون العام.

ثالثاً: إنّ رئيس الوزراء البرلماني يكلّفه رئيس الدولة، فيما الرئيس الإيراني ينتخب من الشعب مباشرة. هذا إضافةً إلى أنّ الرئيس في النظام البرلمانيّ هو شخصيّة لا صلاحيَّات تنفيسية لها، بينما يمتلك القائد الإسلاميّ الإيرانيّ صلاحيّات فعليّة وأساسيّة على صعيد السلطة التنفيذيّة وغيرها من السلطات.

النظام الإيرانيّ والنظام شبه الرئاسي

يطلق بعضهم تسمية النظام شبه الرئاسي على أنظمة شبيهة بالنظام الفرنسيّ، بحيث تكون آليّته آلية النظام البرلماني مطعّمة بانتخاب رئيس الدولة من الشعب مباشرة، ويحتفظ الرئيس بصلاحيات أساسية تجعله يتقاسم السلطة التنفيذية مع الحكومة.

ولعلّ النظرة المستعجلة تبدي لنا قسطاً وافراً من التطابق بين النظامين الإيراني وشبه الرئاسي، إلاّ أنّ النظرة المتفحّصة تبيّن فروقاً، حتى لو عددنا القائد رئيساً للدولة ورئيس الجمهوريّة الإسلاميّة رئيساً للوزراء.

وأوّل الفوارق تكمن في طريقتيّ انتخاب كلّ من القائد من جهة، ورئيس الجمهورية من جهة أخرى، وثانياً في طريقة تسمية رئيس الوزراء، وثالثاً في مسألة الصلاحيّات.

النظام الإسلامي الإيراني والنظام المجلسيّ

يقوم النظام المجلسيّ على انتخاب متعدد الدرجات، بحيث ينتخب الشعب البرلمان (وأحياناً بشكل غير مباشر)، والبرلمان يختار، مباشرة أو بالواسطة، أجهزة السلطة الأخرى من تنفيذيّة وقضائيّة وأحياناً جهة تشريعيّة تحل محلّه في غيابه كالبريزيديوم، الذي كان قائماً في الاتحاد السوفياتي، أو «اللجنة الدائمة للجمعية الشعبية الوطنية» في الصين.

وهـذا النظـام يســود في سويسرا كما ساد في البلدان الاشتراكيّة، وما زال يسود في الصين.

أما في الجمهوريّة الإسلاميّة فيقوم النظام على الانتخاب. ولكن يتحقق من المستوى الأوّل، فينتخب الشعب البرلمان ورئيس الجمهوريّة للسلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة، ولا ينتخب السلطة القضائيّة.

والشعب ينتخب القائد المشرف على السلطات جميعها والمشارك في السلطة التشـريعيّة بشكل غير مباشر، عن طريق فقهاء مجلس صيانة الدستور ومجمع تشخيص مصلحة النظام، والمتولّي صلاحيات خاصة بالبرلمان كما رأينا، والمشارك في السلطة التنفيذيّة وكذلك القضائيّة عن طريق تعيين رئيسها.

أمّا على صعيد الصلاحيّات، فإننا نجد في النظام المجلسيّ أنها تفوّض كاملة إلى البرلمان (مع استثناء الاستفتاء) وهو يفوّض كلا منها إلى جهة.

أما في النظام الإسلامي، فالصلاحيّة هي بيد الشعب من جهة وبيد القائد من جهة أخرى، ودوراهما يتكاملان.

العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي

مـن أجـل استكمال مميزات أي نظام، لا بدَّ من دراسة العلاقات بين السلطات التي يقوم عليها. ولعل العلاقة بين السلطات هي ما يميز الأنظمة التقليدية بعضها عن بعض. وفي النظام السياسي الإيراني تتخذ العلاقات بين السلطات الأشكال الآتية:

العلاقة بين السُّلطتين التَّشريعية والتَّنفيذية

تمتلك السلطة التشريعية تجاه السلطة التنفيذية الوسائل الآتية:

أ ـ إقـرار عدم كفاءة رئيس الجمهورية وذلك بأكثرية الثلثين، كما

تقضي به المادة ٩٨ من الدستور، وذلك على أثر استجواب (استيضاح) يوجه إليه من قبل ثلث أعضاء مجلس الشورى، على أن يواجهه في مهلة شهر، (م٨٩/ ٢)، وكذلك نزع الثقة من الوزراء م١٣٦)، وفي الحالتين يرفع الأمر إلى القائد لبتّه.

وإلى جانب هذا السلاح الخطير يمتلك مجلس الشورى الإسلامي سلاح توجيه الأسئلة إلى رئيس الجمهورية، (بواسطة ربع أعضاء المجلس)، وإلى الوزراء (من قبل أي نائب). وعلى الرئيس أن يجيب في مهلة شهر. أما الوزير فعليه أن يجيب في مهلة عشرة أيام، إلا أن يكون هناك عذر مقبول (م٨٨). كما أنه للنواب أن يتوجهوا بالاستجواب (الاستيضاح) إلى مجلس الوزراء أو إلى أي وزير، على أن يتقدم به عشرة نواب. وعلى محل الاستجواب (مجلس الوزراء أو الوزير) أن يطلب الثقة بعد رده. وفي حالة عدم حضور محل الاستجواب، يطلب من مقدمي الاستجواب تقديم إيضاحاتهم، وللمجلس أن يطرح الثقة على أساسها (م٨٩).

إضافةً إلى هذه الصلاحية، فإن على رئيس الجمهورية أن يحصل على الثقة للوزراء عند تشكيل الحكومة وقبل ممارسة أي صلاحية، كما عليه أن يحصل على الثقة بمجلس الوزراء عند تغيير نصف الحقائب الوزارية، وكذلك على كل وزير يعيَّن أن يحصل على الثقة (م١٣٦). وللرئيس كذلك أن يطلب من المجلس إعطاء الثقة للوزراء في مواجهة الأمور المهمة (م٨٧).

هذا إضافةً إلى صلاحية رئيس مجلس الشورى في مراقبة قانونية الأعمال التنظيمية (م١٣٨).

وفي مقابل هذه الصلاحيات لا تمتلك السلطة التنفيذية المجسَّدة برئيس الجمهورية والوزراء أية صلاحية للرد.

العلاقة بين مجلس صيانة الدستور ومجلس الشورى

تقوم هذه العلاقة على ضرورة أن يراقب مجلس الصيانة كلَّ ما يصوت عليه مجلس الشورى وإلغاء المخالف للأحكام العليا (م٩٤). فالفقهاء من أعضاء مجلس الصيانة يبتون في مسألة توافق القوانين أو تعارضها مع أحكام الإسلام، والخبراء من أعضاء المجلس المذكور يبتون في دستورية القوانين (م٩٦). وفي حالة الخلاف بين مجلس الشورى ومجلس الصيانة، والمنبثق من تشبث مجلس الشورى بموقفه رغم معارضة مجلس الصيانة، فإن الأمر يرفع إلى مجلس تشخيص مصلحة النظام ليعطي الرأي النهائي (م١١٢).

وهنا أيضاً لا يملك مجلس الشورى، في مقابل صلاحيات مجلس الصيانة ولا مجمع تشخيص مصلحة النظام، أية صلاحيات.

علاقة رئاسة الجمهورية بالقيادة

تقوم علاقة الرئاسة بالقيادة على القاعدة التي تخوِّل القائد البتَّ بمصير الرئيس بعد تصويت مجلس الشورى بأغلبية الثلثين على عدم كفاءة الرئيس (م٨٩/ ٢)، والتي تخوِّله المصادقة على انتخاب الرئيس (م١١٠/ ٩)، وكذلك عزله بعد حكم المحكمة العليا أو تصويت مجلس الشورى بعدم كفاءته (١١٠/ ١٠).

علاقة القائد بمجلس خبراء القيادة

يتمتع مجلس خبراء القيادة بصلاحية اختيار القائد (م١٠٧) كما يتمتع بصلاحية إعفائه عند فقدانه الشروط الضرورية أو عجزه (م١١١) ولا يمتلك القائد تجاه المجلس أية صلاحيات.

طبيعة العلاقات بين السلطات

تتميَّز العلاقات بين السلطات في الجمهورية الإسلامية، كما رأينا، بأنها علاقاتٌ أحادية الاتجاه، إذ أنّ هناك وسائل تمتلكها السلطة التشريعية في مواجهة السلطة التنفيذية، ووسائل يمتلكها مجلس صيانة الدستور في مواجهة مجلس الشورى، ووسائل يمتلكها القائد في مواجهة رئيس الجمهورية، ووسائل يملكها مجلس خبراء القيادة في مواجهة القائد.

وبالمقابل لا تمتلك السلطة التنفيذية وسائل في مواجهة التشريعية، ولا مجلس الشورى في مواجهة مجلس الصيانة أو مجمع تشخيص مصلحة النظام، ولا القائد تجاه مجلس خبراء القيادة.

وبالمقارنة مع الأنظمة القائمة في الدول المسماة متقدمة فإننا نجد ما يأتي:

في الأنظمة البرلمانية وشبه الرئاسيّة

في الأنظمة البرلمانية وشبه الرئاسية يقوم التوازن بين السلطات، بحيث تمتلك السلطة التشريعية سلاح الثقة والسُّؤال والاستجواب في مواجهة الحكومة كلاًّ أو الوزراء إفرادياً.

وفي المقابل، تمتلك السلطة التنفيذية سلاح حل مجلس النواب، وكذلك تأجيل انعقاده ودعوته إلى دورات استثنائيّة.

هذا التوازن الإيجابي بين السلطتين هو الذي يضع حدّاً لتمادي أيٍّ منهما وتجاوزها صلاحياتها أو إساءتها استخدام السلطة والاستبداد، لأن السلطة، كما يقول مونتسكيو، لا تحدها إلا السلطة.

في الأنظمة الرئاسيَّة

في الأنظمة الرئاسية يقوم التوازن السلبي بين السلطات، فالسلطة التشريعية لا تملك أسلحة الثقة ولا السؤال ولا الاستجواب في مواجهة التنفيذية، والسلطة التنفيذية لا تملك سلاح حل مجلس النواب. وكل سلطة تواجه الأخرى بشكل سلبي فلا تسمح لها بالتعدي على صلاحيتها، على أساس مبدأ الردع والموازنة CHECKS AND BALANCE، الذي تسهر المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية على تأكيده.

في الأنظمة المجلسية

تفتقد هذه الأنظمة، سواء بنسختها الليبرالية (النظام السويسري)، أم بنسختها الشيوعية كما في الصين أو الاتحاد السوفياتي السابق، مبدأ التوازن بين السلطات. ولذا فإن هذا المبدأ مفقود، ولأن الصلاحية الأساسية تُفَوَّض إلى البرلمان، والبرلمان لا تحاسبه قانونياً أية جهة إلا الشعب أحياناً الذي فوَّض إليه السلطة، وذلك حسب مبدأ «الاستدعاء The Recall». بل يسود مبدأ التفويض. ومن يفوض يحاسب. وهكذا فإن البرلمان قد يحاسبه الشعب، فيما يحاسب البرلمان السلطة التنفيذية. وبهذا يلتقي النظام المجلسي مع نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ولكن ما الذي يمنع البرلمان من الشَّطط؟

هنا علينا التمييز بين نسختي النظام المجلسي:

في سويسرا: إن الذي يمنع البرلمان قانونياً من الشطط هو الشعب، الذي يشارك البرلمان في السلطتين التأسيسية والتشريعية.

غير أن الشعب السويسري لا يوجه البرلمان بالضرورة في الاتجاه

الصحيح دائماً، بل هو قد يعوِّقه، بدليل أنه لم يوافق على إعطاء المرأة حق الانتخاب، رغم المحاولات، إلا بعد أن عم البلدان الأوروبية جميعها، وذلك في ٧ شباط سنة ١٩٧١.

أما في الأنظمة الاشتراكية: فإن الدستور مرن إلى درجة أن تعديله يجري بالطريقة التي تعدل فيها القوانين العادية وحتى أحياناً المراسيم. ففي الاتحاد السوفياتي كان التعديل الدستوري يتطلب قانونياً أكثرية ثلثي السوفيات الأعلى، إلا أنه كان يعدله عملياً البريزيديوم وأحياناً مجلس الوزراء، ثم يبرم السوفيات الأعلى التعديل لاحقاً، ويأتي إبرامه مضموناً باستمرار.

إلا أن الذي يضمن قيام كل سلطة بصلاحياتها وعدم تعديها، هو الحزب الذي تشرف قيادته على النظام بكامله، ولا حدود لتدخلها في صلاحية أية سلطة، فهي ذات سلطة مطلقة لا رقابة عليها إلا رقابة أعضاء الحزب، التي لم تكن مراقبة فعالة مرة في تاريخها بسبب تعقيد آلية المحاسبة، من جهة، وبسبب كون القيادة هي التي ترشح نفسها وترشح البديل عن المقاعد التي تشغر فيها، من جهة ثانية.

أما في الجمهورية الإسلامية، حيث ينعدم التوازن بين السلطات، فإن العاصم من سوء استخدام السلطة هو الإسلام الذي يغمر الحياة بكل تفاصيلها، والذي تؤمن به جماهير الشعب بنسبة ٩٩٪.

وعصمة الإسلام يؤمنها القائد الذي يشرف على جميع السلطات إشرافاً مطلقاً (م٥٧)، ويحل أية خلافات تنشأ في ما بينها (م١١٠/ ٧ و٨).

وقد وضعت شروط إسلامية لأعضاء مختلف السلطات، بحيث أصبح تطبيق المعايير الإسلامية في الحكم مسألة ميسورة. فقد ورد في المادة الثانية من الدستور الإيراني أن نظام الجمهورية الإسلامية يقوم

على أساس الإيمان بالله تعالى وتفرده بالحاكمية والتشريع (م٢/ ٢)، والإيمان بالقيادة الدينية (الإمامة) واستمراريتها (م٢/ ٥)، والإيمان بالكرامة الإنسانية والحرية (م٢/ ٦)، والإيمان بالاجتهاد المستمر على أساس الكتاب والسنة (م٢/ ٦/ أ)، والإيمان بمحو الظلم والقهر مطلقاً ورفض الخضوع لهما.

ومن أجل إعمال هذه المعايير، فإن الدستور الإيراني يفرض الشروط الاسمية التي ذكرناها لاختيار أعضاء جميع السلطات:

فالنائب يقسم أن يكون مدافعاً عن حرمات الإسلام وأن يؤدي الأمانة ويتحلَّى بالتقوى (م٦٧).

ورئيس الجمهورية يجب أن يتحلَّى بالأمانة والتقوى (م١١٥/ ٤/ ٥)، ويقسم على اتباع النبي ﷺ (م١٢١).

وأعضاء مجلس صيانة الدستور يجب أن يكون نصفهم من الفقهاء العدول، ونصفهم الآخر من الخبراء المسلمين بالشؤون القانونية ممَّن تختارهم السلطة القضائية التي يشترط أن يترأسها فقيه (م٩١).

ومجمع تشخيص مصلحة النظام يعيِّنه القائد، فلا بد من أن يكون من الأتقياء والعدول (م١١٢).

ومجلس خبراء القيادة لا يُرشَّح أعضاؤه إلا بموافقة مجلس صيانة الدستور، وهم الذين يمكن أن يتولى أحدهم القيادة فلا بد من أن يكون كل منهم فقيهاً عادلاً.

أما القائد فهو الفقيه العادل العالم المجتهد، صاحب الرؤية السياسية والاجتماعية، والإدارية والشجاع القادر على القيادة، بل هو الأكفأ بين من يحملون هذه الميزات (م٥ و١٠٧ و١٠٩).

وبعد هذه الاحتياطات لاختيار أعضاء السلطات المختلفة، لا بد من أن يتحقَّق ما تقضي به المادة ٤ من إلزامية كون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين الدستورية والعادية والقرارات على مختلف المستويات. علاوة على جميع قرارات مجالس الشورى القيمة على الإدارة المحلية (م١٠٥).

وهكذا فإن النظام الدستوري الإسلامي في إيران لم يقم على التوازنات التي تلعب فيها مصالح القوى، التي تمثلها السلطات، الدور الحاسم، بل على أساس مبادئ الإسلام الملزمة، بوصفها مبادئ علوية للجميع.

الخلاصة

وبالنتيجة، فإنّ النظام الإسلامي في إيران متميّز في الشكل وفي المضمون عن الأنظمة القائمة والتي قامت في التاريخ. متميّز في طريقة تعيين أجهزة السلطات، متميّز في تركيب السلطات، متميّز بالعلاقات بين السلطات.

نظام أُسِّس لكي يقوم على مبادئ الإسلام ويكون قادراً على أن يواجه متطلّبات العصر، من أجل إقامة حكم الله في الأرض على أساس من الاختيار الشعبي الحر المشرب بروح الإسلام، المجسّد بالالتزام بالأصول والاجتهاد، لمواجهة الظروف المستجدّة واستيعاب المنجزات الإنسانية العلميّة الحديثة والإسهام فيها.

الفصل الرابع

حوار وقراءات في كتب سياسية

العدل والإمامة

مانعان من فصل الدِّين عن السِّياسة

حوار مع الدكتور عبد العزيز ساشادينا

الدكتور عبد العزيز ساشادينا أستاذ في جامعة «فرجينيا» الأميركيَّة، صدر له، مؤخَّراً، كتاب يبحث في موضوع «ولاية الفقيه» عنوانه: «الحاكم العادل في الإسلام والتَّشيُّع» عن جامعة «أوكسفورد»، ولمَّا كان هذا الكتاب يثير مسائل كثيرة جديرة بالتَّوضيح كان لنا معه هذا الحوار.

ـ في البداية، نودّ أن تقدّموا لنا تعريفاً بكتابكم، الذي صدر مؤخَّراً، وبطبيعة بحثكم، **فهل كان كلامياً أو فقهياً أو فلسفياً أو سياسياً، أو أنه يشمل هذه الموارد جميعها؟ وما هو البحث الذي ترون أنه أكثر ملاءمةً للحوار في المحافل الأكاديمية والعلمية، في الغرب؛ حيث تسود النَّظرة السَّلبية إلى مفهوم الحكومات الدِّينية؟**

□ قمت بتأليف كتاب تحت عنوان: «الحاكم العادل في الإسلام والتَّشيُّع»، وقد تمَّ طبعه في جامعة «أوكسفورد».

كان مفهوم «الحاكم العادل» حديث الفقهاء قديماً، كما ظهر من خلال أجوبتهم عن مسائل الفقه السياسي؛ وقد تكرَّر كثيراً في الفقه.. ويراد منه الإمام المهدي عليه السلام، أو الفقيه العادل الذي يطبِّق أحكام الشريعة.

نعم، كان هذا المفهوم متداولاً في عصر المفيد والطوسي وغيرهما في بداية الغيبة الكبرى، ولا يزال يرد كثيراً في الفقه إلى يومنا هذا.

أمَّا دراستي عن ولاية الفقيه فقد كانت من منظور الفقه السِّياسي والكلامي، إنني أعتقد أن تنقيح العقائد الدِّينية له تأثير على الأبواب الفقهية بخلاف السَّيِّد حسين المدرسي الطباطبائي الذي رأى عدم التأثير.

وأعتقد، أيضاً، أنَّ العدل والإمامة ركنان أساسيَّان في التَّشيُّع، يمثِّلان مبنى عدم فصل الدِّين عن الدُّنيا. وقد ذكرت، في الفصل الأوَّل من كتابي، أنَّ هذين الرُّكنين (العدل والإمامة) هما القناة التي تربط بين الدِّين والدُّنيا. وقد كنت مصرّاً على القول: إن هدف النَّبي ﷺ الوحيد لم يكن الأخذ بأيدي الأمَّة نحو السعادة الأخروية فحسب؛ بل كان يؤكِّد في سلوكه على بيان العلاقة التي تربط بين الدُّنيا والآخرة؛ وكون الآخرة هي ثمرة الدنيا وحصيلتها. وقد اهتم التَّشيُّع بهذا التوجُّه الديني الأساسي كثيراً. فالعلمانية ربَّما يمكنها أن تقوم بعملية التَّحريف لبعض المفاهيم الإسلامية، كمفهوم «الله» أو «الآخرة»، ولكنها قد تعجز عن تحريف مفهوم «العدل الديني»، أو مفهوم «الإمامة» بمعنى القيادة الحكيمة والرَّشيدة للأمَّة.

وأقارن بين هذا المعنى ومفهوم أهل السنَّة، فقد ذكر في كتاب: «الاختلاف بين الإمام الشافعي والإمام مالك» بحثٌ مهمٌّ هو: «الإمامة الصُّغرى بعد الإمامة الكبرى»، ويراد بهما الكتاب والسنَّة. وهذا البحث، في الواقع، هو بحث عن ولاية الفقيه؛ لأنَّ الكتاب والسنَّة لا يفسَّران أو يطبَّقان بنفسيهما؛ وإنما هما بحاجة إلى الفقيه في تفسيرهما والعمل بهما. وهذا المعنى موجود عندنا، أيضاً، فهم يرون ضرورة تطبيق الشَّريعة الإسلامية في المجتمع وعدم الفصل بين الدين والدنيا؛ وهذا من ضروريَّات مذهبهم.

غاية الأمر أنَّهم لم يطبِّقوا هذا المفهوم في سلوكهم العملي؛ فساندوا الحكَّام ووقفوا إلى جانبهم في أغلب مراحل التاريخ؛ ولم يكن لهم موقف متحدٍّ ورافض؛ أمَّا علماء الشيعة فقد حافظوا على هويتهم واستقلالهم، ولم يخضعوا للحكَّام، بل حصل العكس من ذلك، وصار الحكَّام أتباعاً للعلماء أحياناً.

وبعد الانتهاء من البحث الكلامي، جاء دور البحث الفقهي، وقد ذكرت فيه كيفية البحث عن «مسألة الإمامة»، واشتراط حضور المعصوم في بعض الموارد كالجهاد، وصلاة الجمعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبخاصة إذا كان الأمر بالمعروف من منطلق القوَّة والقدرة.

لقد أُجْبر العلماء على عدم التعرُّض لبحث ولاية الفقيه أو متابعة هذا البحث، فكان هؤلاء يوجزون في الحديث عن الولاية السياسية للفقيه، من دون أن يصرِّحوا بها؛ بل كانوا يبحثون عنها في المسائل الفرعيَّة، ولا يتعدَّون حدودها. ففي باب العقود، مثلاً، يطرحون هذا السؤال: من هو وليّ من لا وليّ له؟ ويجيبون: «السلطان هو وليّ من لا وليّ له»، ومن يؤدِّي حقوق المرأة التي لا زوج لها والصَّبي الذي لا ولي له؟ وهم في ذلك كله يشترطون العدالة في الولي وكذا وكذا. وبقيت هذه النَّظرة سائدة إلى عصر العلاَّمة الحلي؛ حيث نفض عنها بعض الغبار، وذكر بحث ولاية الفقيه في مسألة الأمر بالمعروف بوضوح، وفتح لها آفاقاً واسعة، ولكنه لم يتحدّث بصراحة عن دائرة الولاية الوسيعة، فيقول مثلاً: «السُّلطان يقبل ولاية من لا وليَّ له»، ونحن نتساءل هنا: ترى.. من هو هذا «السلطان» الذي يريد العدالة وتطبيق الشَّريعة الإسلامية؟!

ومن الواضح جدَّاً أن مرادهم من «السلطان» هو الفقيه المجتهد العادل لا الحكَّام والملوك.

تعدّ الإمامة تجسيداً للنبوَّة في التشيُّع. أمَّا لزومها فقد كانت الأمَّة، بعد وفاة النَّبي ﷺ، بحاجة إلى التشريع وإلى القَيِّم عليها؛ ولا يتم ذلك إلاّ من خلال تحقُّق مفهوم الإمامة؛ وهي بمعنى المضي على نهج النبوَّة بعد النبي. أما وظيفة العلماء فهي متابعة مسيرة الأئمة عليهم السلام والسَّير على نهجهم، واصطُلح على أن يُسمَّوا بـ «الأئمة بلا نصوص على إمامتهم»(Functional-Imam)؛ لأنهم يتمتَّعون بالصلاحيات والاختيارات التي يختص بها الإمام المعصوم.

ـ هل تقصدون أن العلماء يتمتَّعون بالاختيارات والصَّلاحيات التي يختصُّ بها الإمام المعصوم عليه السلام حتى الاجتماعية منها؟

□ نعم، فالعقل يحكم بضرورة وجود المرجع والقائد للأمَّة للقيام بمسؤوليَّاتها الدّينية والدنيوية وإنجاز وظائفها الماديَّة والمعنوية. والنقل، في ذلك، واضح لا غبار عليه. لقد بحثت في مقبولة «عمر بن حنظلة» وغيرها، فوجدت أن العقل والنقل معاً يوجبان ضرورة تصدِّي العلماء العدول والعارفين بأمور زمانهم لهذا المنصب الحكومي وإدارة المجتمع، وهذا المنصب يختص بهم من دون غيرهم.

لقد كانت أطروحتي عن ولاية الفقيه ردّاً على كتاب: «ظل الله في الأرض والإمام الغائب» لأمير أرجمند، والذي ألفه في أميركا تحت عنوان: «Shadow of God ana The Hidden Imam».

وقد ادّعى فيه أن استبداد العلماء ورغبتهم في السُّلطة هو السَّبب في خروجهم عن «الحريم الديني»، فسيطروا على مقدَّرات الشِّيعة وأحكموا القبضة عليهم، وتأمَّروا على الشِّيعة ما استطاعوا أن يتأمَّروا.

وأنا أقول العكس من ذلك.. فالعقل والنَّقل يوجبان معاً ضرورة

وجود المرجع والقائد على الأمَّة لإدارة شؤونها في مختلف المجالات في عصر الغيبة. وقد حرص الإمام عليه السلام كثيراً على ذكر صفات هذا المرجع، وبيّن وظائفه في غاية الدقَّة والاحتياط. فمثلاً عندما يُسأل الإمام عليه السلام، وكما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة، عن صفات المرجع الذي يحكم الأمَّة، يقول عليه السلام: هو الشخص الذي تتوافر فيه العدالة والأعلمية؛ فقد بيّن عليه السلام خصائصه (Character)، بأن يكون علمه كذا، وأخلاقه وسلوكه كذا وكذا، وإلاَّ فلا ولاية له على الأمَّة.

وقد أضفت ثلاثة مصطلحات دقيقة ومهمَّةً أخرى ينبغي توافرها في الفقيه، وهي: العلم الصحيح، والأخلاق الصحيحة، والإيمان الصحيح؛ والتسليم المطلق لعلوم الأئمة عليهم السلام وقبولها، وأن تكون أخلاقه وسيرته صحيحة ومرضية.

لقد تعلم الشِّيعة هذه الدِّقَّة من أئمتهم عليهم السلام. أمَّا النِّيابة عن الإمام فقد بدأت في عصر الإمام الصادق عليه السلام، وقد كانت مكانية؛ وذلك عندما كان الأئمَّة عليهم السلام في المدينة، ثم استعدَّ الشيعة لقبول النِّيابة الزمنيّة التي بدأت بغيبة الإمام المهدي عليه السلام، ثم بعد ذلك ذكرتُ أبواباً فقهيَّة يُشْتَرط فيها حضور الإمام المعصوم ردّاً على «أمير أرجمند» وعباس أمانت (مؤرخ العصر القاجاري)، فاستعرضت آراء الفقهاء قديماً حول صلاة الجمعة ابتداءً بالشيخ المفيد الذي قال: «إن صلاة الجمعة لا تقام إلاّ بحضور الإمام المعصوم عليه السلام أو من ينصبه»، ثم ذكرت بعض مزاعم المعارضين لولاية الفقيه، ومنها أن بحث ولاية الفقيه يفتقد الجذور التاريخية، ويقصدون بهذا البحث نظريَّة خاصَّة بالإمام الخميني يرون أنّه انفرد بها وحده، وأجبت عن هذه المزاعم بالقول: إن هذه النظرية لم تبدأ مع الإمام الخميني (رض)، وإنما كانت بحثاً قديماً

للفقهاء منذ بداية الغيبة؛ وجاء دور الإمام الخميني (رض) فوضع لهذا البحث قالباً جديداً وصياغة حديثة؛ فأخرجها من النظرية إلى التّطبيق، وقد بلغ البحث فيها أعلى مستوى النضوج. وأيّدتُ كلامي بآراء بعض العلماء كصاحب الجواهر والوحيد البهبهاني وغيرهما، وبيّنت أن مراد هؤلاء العلماء من «السلطان العادل» هو «الحاكم الدِّيني العادل» لا الحكومة والسلطة!

ـ الاعتقاد السائد، اليوم، في داخل إيران وخارجها، أنَّ بحث ولاية الفقيه هو نظريَّة شخصيَّة انفرد بها الإمام الخميني وحده؛ ولا جذور تاريخيَّة لها، وأنتم ترفضون هذا الادّعاء، فكيف تردُّون على هذا الفهم الخاطىء؟

□ إنَّني أرفض هذا الفهم لنظريَّة ولاية الفقيه.. فقد كانت أطروحتي عن ولاية الفقيه في جانب، والأطروحة الغربية في جانب آخر، وقد قام الطالب الجامعي «مايك غيل»، من كندا، بمقارنة بين أطروحتي هذه وبعض الأطروحات الغربية، ومنها أطروحة «أمير أرجمند» عن ولاية الفقيه. أما أنا فقد اعتمدت على المنهج التدريجي في ذكر الأدلَّة الفقهية والكلامية في هذه النظريَّة من دون الحدس والتخمين.

ـ هل سبق أن تمَّ البحث في ولاية الفقيه، وفي حدود الولي واختياراته، بهذه السِّعة قبل بحث الإمام الخميني؟ فنحن لا نتصوَّر أن هذه الصلاحيات تشكِّل بنوداً إضافية وجديدة في هذا البحث، فلا يمكن أن تتحقق الحكومة من دون توافر الاختيارات والصلاحيات المطلقة لها. وبعبارة أخرى، إن لم تكن ولاية الفقيه مطلقة؛ فلا قيمة لها أبداً؛ وهي شبيهة بحكومة طالبان في أفغانستان، فالولاية المطلقة هي نفسها ولاية الفقيه مع التأكيد والتصريح على نوع صلاحياتها المشروعة التي تنسجم مع الأهداف الإلهية والأحكام الشرعية..

□ نعم، لقد بحثت اجتهاد الإمام الخميني (رض) في جهتين، وسأوضحهما هنا. صحيح أنَّ بعض العلماء كانوا قد بحثوا ولاية الفقيه في بعض الأبواب الفقهية كالأمور الحسبيَّة والإفتاء والقضاء، وتوقّفوا لدى أمور مهمَّة؛ ولكن لا يوجد أي فقيه يخالف تطبيق الأحكام الإلهية، وقد كان للإمام اجتهادات فيها أيضاً؛ أمَّا العلماء فإنهم متَّفقون على أن للفقيه الجامع للشَّرائط اختيارات وصلاحيات عديدة. أمَّا اجتهاد الإمام فقد كان في جهتين:

١ ـ التَّصريحات الكثيرة للإمام الخميني(رض) حول بيان الحدود والاختيارات التي ينبغي توافرها للولي، ابتداء بالقضاء وأمور أخرى. فإن ولاية الحكم هي نفسها ولاية القضاء، وأن القضاء من لوازم الحكومة وشؤونها؛ كما أنَّه ينتهي إليها. هذا ما أعلن عنه الإمام الخميني بكل صراحة وجرأة.

ـ يعني أنَّ القضاء منصب حكومي، وأنَّ ولاية «القضاء» والزعامة السياسية، أو الحكومة، أمران متلازمان لا يتحقَّق أحدهما من دون الآخر؟!

□ نعم، وينبغي توسيع مفهوم «الوالي على الحكم» عقلاً؛ فلو فرضنا عدم توافر النُّصوص الصريحة فيها؛ فالعقل أيضاً يحكم بأن الحكومة هي من لوازم الفقيه العادل ومختصَّاته، ونحن لدينا الأدلّة النصِّيَّة الكافية على ذلك، علاوةً على الأدلَّة العقلية.

٢ ـ الاجتهاد الآخر للإمام هو إيجاد أنموذج شعبي للحكومة الإسلامية، فالمناصب الشَّرعية والإلهية لا تتحدَّد في جهة معيَّنة شعبيَّة أو إقليمية مثلاً؛ وإنما هي عامة وذات طابع شمولي وفوق الأمم والشعوب. لقد كان اجتهاد الإمام (رض) هو صياغة هذا المنصب

الإلهي ضمن الإطار الشعبي والدستوري لأمَّة معينة ليكون نقطة الانطلاق نحو الأمم والشُّعوب الأخرى.

لقد كان هذا هو التفكير السياسي نفسه، السائد عند أهل السنة، في مسألة الخلافة والحكومة بعد صدر الإسلام الأوَّل، فكما أنّنا نبحث عن الحوادث الواقعة بعد الغيبة الكبرى؛ فهم يبحثون أيضاً عن الحوادث والملابسات التي وقعت بعد الخلفاء الراشدين... أي ما الذي حدث في غيابهم؟ ثم نصل معاً إلى بحث الولاية.

وكلانا نقول: إنَّ هذا المنصب خاص بولي الفقيه الجامع للشرائط لا غير، وعليه أن يقبل هذه المسؤولية، لقد تمثل اجتهاد الإمام (رض) في تحديد هذا المنصب الإلهي ضمن إطار شعبي وإقليمي معيّن؛ مع أن هذا المنصب الشرعي فوق الشعوب والأمم وأبعد من التَّحديد.

ـ لعل قاعدة «الوسع» هي التي اقتضت هذا التَّحديد؛ بمعنى أنَّ الظروف لم تكن تسمح بأن يصبح هذا المنصب الشرعي عالمياً، ويتعدَّى حدود الأمم والشعوب، ولكن، مع ذلك، فإنّ نظرية ولاية الفقيه هي نظرية عالميَّة في العالم الإسلامي.

□ هذا صحيح تماماً، وقد اعتمدت في أطروحتي عن ولاية الفقيه على كتاب «الإمام الخميني والدَّولة الإسلامية»، للشيخ محمَّد جواد مغنية، وهو كتاب رائع جدّاً، فقد انتقد فيه وبشدَّة تحديد ولاية الفقيه في جهة معيَّنة شعبية أو إقليمية؛ وخالف تلك النَّظرة المحدودة إلى ولاية الفقيه، والتي تحصرها في شعب أو أمَّة معيَّنة؛ لأن الحكومة الإسلامية حكومة عالمية فوق الأمم والشعوب؛ ولا تختص بالشعب أو الدستور الإيرانيَّين وحدهما.

إنني أعتقد أن هذا السير الطبيعي والتاريخي والعقلي كان قد انتهى إلى النظرية التي وضعها الإمام الخميني عن ولاية الفقيه.

ـ هناك بعض الألفاظ المتداولة في عصرنا، مثل «الحكومة الشعبية» أو «الحكومة ـ الشعب»؛ وهي ليست سوى إلزامات خارجية مفروضة على واقعنا المعاصر؛ وعلينا تنفيذها وتطبيقها؛ وإلاّ فلا يُتَصوَّر أبداً من الإمام(رض) أن يحدِّد هذا المنصب الإلهي في إطار طائفي وإقليمي معين، وهو يتنافى مع تصريحاته السَّابقة عنه!

□ هذا صحيح طبعاً، فأنا لا أعتقد أنّ بحث الإمام في ولاية الفقيه فيه نوع من التعصُّب الطائفي، أو تحديد أمة معيَّنة أبداً؛ ولكن تحديد هذا المنصب الإلهي في إطار شعبي وإقليمي معين كان لازماً وضرورياً. وقد أعجبت بلفظة «الحكومة ـ الشعب» التي ذكرتموها؛ وسألت بعض الباحثين عن معناها باللُّغة الفارسيَّة.

ـ المعاهدات الدَّولية، اليوم، لا تسمح لأي دولة بأن تكتب دستوراً لدولة أخرى وتتدخَّل في شؤونها الداخلية، ولكن لا مانع من طرح نظرية ولاية الفقيه على الصعيد العالمي. وسؤالي هنا: هل أن أدلَّتكم النقليَّة على ولاية الفقيه هي الأدلَّة النقلية التي ذكرها العلماء والإمام الخميني أو لا؟

□ نعم، فقد كان استنباطي لتلك الأدلة هو استنباط العلماء نفسه القائل: إنَّ ولاية الفقيه لازمة، وإنَّها منصب ضروري؛ وقد كان هذا ولا يزال أمراً مقنعاً.

وهناك استدلال عقلي آخر مفاده أن التّشيُّع يفنى إن لم تكن له دولة وكيان؛ لأنَّ الحكَّام آنذاك كانوا قد عزموا على إنهاء ظاهرة التشيُّع؛ وكانت بداية الغيبة من المراحل الحرجة والعسيرة في تاريخ الشيعة، فلو

وجد الحكَّام فرصة لتحطيم المذهب الشيعي فما كانوا ليتوانوا لحظة واحدة في ذلك؛ ولكن جهود أصحاب الإمامين العسكري والمهدي عليه السلام كانت قد حالت دون ذلك؛ حيث قاموا بتنظيم الطلائع الإيمانية وتهيّأوا لمواجهة هذا الأمر الخطير وما بعده، وقاموا بإدارة أمورهم المالية والمعيشيَّة؛ فكانوا يستلمون الأخماس والزكوات وينفقونها عليهم؛ ولذا لم يترك العلماء مسؤولية الإفتاء والقضاء ولا النظام المالي وسائر شؤون الحكومة الإسلامية الأخرى منذ البداية. وقد كانت الشيعة تعلم أنها إن لم يكن لها كيان ودولة تحميها من التهديدات فإنها ستفنى وتنتهي عبر التاريخ، فكان الإمام المعصوم القطب والمحور لهذا النظام، والمرجع للأمَّة في شؤونها العامة؛ ومن ثم جاء دور العلماء في التَّصدي لمسؤولية قيادة الأمة وإدارة شؤونها.

وكان نوَّاب الإمام المهدي عليه السلام الخاصّون هم المتصدُّون لتلك المسؤولية في الغيبة الصغرى، ثم جاء دور العلماء العدول في بداية الغيبة الكبرى وترك حق الانتخاب والاختيار للأمَّة في تعيين مصيرها.

ـ يعني أنتم تقولون: إنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يهيِّئون الطلائع و «الكوادر» المؤمنة، ويعدّون العدة في ذلك قبل تشكيل الحكومة؛ أي «دولة داخل دولة»؛ وإقامة حكومة يكون لها نظام مالي وإفتائي وقضائي، أي ذات نظام وقانون تشريعي يتصدّى لمسؤولية إدارته العلماء والفقهاء مراعين فيه جانب الحذر والكتمان؟

□ نعم، نعم هو كذلك.

ـ ذكرتم أنَّ الأمة هي التي تقرِّر مصيرها بنفسها، وهو متروك إليها في عصر الغيبة الكبرى. . . ، فهل هي ديمقراطية؟

□ لا، لا أقول: إنها ديمقراطية؛ وإنما هو واجب كفائي،

فالوظيفة الشرعية تقتضي إسهام المسلمين جميعهم في تطبيق الأيديولوجية الشيعية؛ ويكون التصدِّي لمسؤولية الولاية والحكومة خاصاً بالفقيه.

ـ في النظام الديمقراطي يحقّ للأمة أن تتدخّل، أو لا تتدخَّل، في تعيين مصيرها؛ أما في الإسلام فتقرير المصير وظيفة شرعية وواجب تكليفي كما ذكرتم، فكيف يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين؟

□ نعم هو تكليف؛ فالواجب الكفائي معناه: أننا وضعنا لكم المعايير والقواعد؛ وعليكم أن تنتخبوا الفقيه اللائق بأمر الولاية، وهذه مسألة عقلية في علم الاجتماع؛ مفادها أن المجتمع القائم على مبدأ العقيدة «لا يمكن أن يدير أموره بلا دستور ولا رئيس، وأن الحكومة تختص بذوي الكفاءات والاختصاص». وقد اصطلح بعض الباحثين عليهم بأنهم «رجال الكنيسة» أو «أهل الكنيسة»، وأنا أخالف هذا التعبير، والأفضل أن نعبّر عنهم بـ«علماء الشيعة» والأخصائيين في العلوم والأخلاق والأحكام الدينية. وقد أدَّى البحث هنا إلى ذكر الأخصائيين «Scholar» وأرفقته بالنظرية والاستدلال. فقد كان العلم مرافقاً للأخلاق دائماً في المفهوم الإسلامي، وهما متلازمان؛ وليس رجل الدين عالماً فحسب؛ بل هو العامل، ومن أهل الفضل والورع أيضاً.

لقد تمنّت الشيعة أن تتجسَّد هذه الصفات في إمامها؛ وأن تقوم الحكومة على أساس الصَّلاحيات الأخلاقية والخصائص العلمية والعملية، وإلاَّ فلا مشروعية لها في نظر الشّيعة.

ـ وهذا في الحقيقة إنما نشأ من تعاليم الأئمة عليهم السلام؟

□ نعم، فقد علّموا الشيعة أن لا يركضوا وراء السَّراب وخلف كلِّ ناعق؛ أو يركنوا لأي حكومة. وقد حرص الأئمة عليهم السلام حرصاً شديداً

على بيان صفات الحكم والحكومة، وتجسَّد ذلك في سلوكهم العملي، وانتقل ذلك إلى شيعتهم؛ وعلموهم أنه ينبغي عليهم أن يقلِّدوا من تتمثَّل فيه مقوِّمات القيادة ويمتلك العلم والأخلاق الحميدة؛ وذلك لأن الأحكام الإلهية والحقوق الاجتماعية وكرامة الأمة لها أهمية كبيرة في الشريعة الإسلامية.

ـ لماذا سكت بعض العلماء، إذاً، عن التَّصريح بولاية الفقيه، مع وضوح أدلَّتها العقليَّة والنقليَّة؟! أو لماذا استعملوا التقية ولم يبحثوا عنها (ولاية الفقيه) كما هو اليوم؟! بل حاول بعضهم الحدّ من هذا البحث وتضييق دائرته؟! فهل يمكننا أن ندَّعي عدم توافر الأرضية اللاَّزمة للحديث عنها، أو أن الأمر كان بسبب التقية؛ أو بسبب عوامل أخرى؛ فما هو رأيكم في ذلك؟

□ من عوامل الضِّعف عندنا عدم وجود تاريخ للفقه الشِّيعي؛ فلا نسأل: أيُّ كتاب فقهي كُتب؟ وفي أي تاريخ؟! فالفقيه يعطي فتواه من خلال الظروف التي يمر بها مجتمعه. العلاَّمة الحلي، مثلاً، يفتي في باب الجهاد من خلال ظروفه الخاصة ومعاناته؛ أو من خلال الحوادث التي مرّ بها الشيخ الأنصاري في العصر القاجاري وهكذا... فالظروف مهمَّة جداً ولها تأثير على الفتوى، وهكذا بالنسبة إلى بعض النظريات عن ولاية الفقيه. أمَّا السكوت عنها فيعود إلى الظروف؛ وإلى احتياط بعض الفقهاء في الحديث عنها؛ وقد كان هذا الاحتياط لازماً وضرورياً؛ لأن هذا المنصب بالدَّرجة الأولى للإمام المهدي عليه السلام؛ ففي بحث الجهاد مثلاً يقول الشيخ المفيد: إن الجهاد الدفاعي واجب عقلاً؛ وينبغي إعمال الولاية فيه؛ أما الجهاد الابتدائي «offensive» فهو خاص بالإمام المهدي عليه السلام؛ وأن الإمام المعصوم وحده هو الذي يقوم

بتأمين ذلك وضمانه؛ بأن لا تذهب النفوس هدراً؛ فالدِّماء والنُّفوس والأعراض لها أهمية بالغة وكبيرة في المذهب الشيعي؛ وقد كان هذا هو السبب في احتياط الفقهاء في أمر الحكومة؛ وكان بعضهم قد بالغ في الاهتمام بهذه المسألة كابن إدريس مثلاً.

ـ هذا حسن جداً، ولكن ليس البحث هنا في من يحكم: الفقيه أو الإمام المعصوم؟ في حال حضور الإمام عليه السلام لا ولاية لأحد غيره أبداً، أمَّا في عصر الغيبة فالأمر يختلف تماماً؛ ويصبح التساؤل هكذا: هل أن الفقيه العادل، هو الذي يحكم أو غير الفقيه وغير العادل؟! ألم يلتفت ابن إدريس إلى هذه الحقيقة الواضحة، ويرى أن الاحتياط يقتضي تصدِّي الفقيه لأمر الإفتاء فقط لا غير؟! فالأمَّة بحاجة إلى الحكومة إذاً؛ والحرب والسلم وأخذ الضرائب والتربية والتعليم وغيرها... هذه أمور لا تنفصل عن الحياة الاجتماعية، والسؤال هنا: هل أن التَّصميم في هذه الأمور جميعها يقع على عاتق الفقيه العادل أو على الأشخاص الذين ليسوا بفقهاء ولا عدول؟ لقد كان الصراع، ولا يزال، قائماً بين حكومة الفقيه العادل والحكومات الغاصبة الحاليّة، وليس بين حكومة الفقيه وحكومة الإمام المعصوم، إضافةً إلى أن نطاق دائرة الإفتاء سيتسع حينها؛ ويرتبط بالكثير من أمور الحكومة ومسائلها.

□ نعم، لم تكن الظُّروف مساعدة؛ ولم تطرح المسألة بهذه الصراحة؛ ولعلَّ المحقِّق النراقي كان قد حقَّق نقلة نوعيَّة في صياغة هذا البحث من جديد في كتابه: «عوائد الأيَّام»؛ وقد صرَّح صاحب «الجواهر» بها قائلاً: لو ارتضى العلماء بأن يتصدَّى الحاكم العادل وغير الفقيه لأمر الحكومة؛ فإنّه من باب أولى أن تكون حكومة الفقيه العادل مشروعة ولازمة؟!

لقد بعثت رسالة، بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران، وأنا في أميركا، إلى أحد المراجع العظام في النَّجف وسألته عن رأيه في ولاية الفقيه بالمعنى الذي طرحه الإمام الخميني؟! فأجابني بأقل ممَّا هو متوقَّع في الإجابة عن المسائل الفقهية؛ وقد كان محتاطاً جدَّاً في الإجابة.

ـ تقصدون أنّ العلماء كانوا يتعاملون باحتياط شديد، وباختصار، مع مسألة الحكومة بحثاً عن الدَّليل والنُّصوص، مع أن المسألة مع كل تلك الأدلّة النقلية واضحة عقلاً أيضاً، ولا يزال السؤال مطروحاً، وهو: لماذا يرى بعض العلماء أن الحكومة حقٌّ لغير الفقيه في عصر الغيبة، وعندما يصل الحديث عن الفقيه يعتذرون فيها ويحتاطون بشدة؟!

□ لعل مسوِّغهم في ذلك هو أنهم لا يقدرون على أداء حقّها كما هو مطلوب؛ أو أنهم لا يفون بالعهد، ولا يمكنهم تطبيق الأحكام الإسلامية بدقَّة؛ فقد جعل هذا القلق بعض الفقهاء محتاطاً في أمر الحكومة.

ـ هل يعني ذلك أنّ العقل والنقل يسمحان بتحمُّل حكومة الشاه والصَّبر عليها مثلاً ويجيزان ذلك، ما يؤدِّي إلى القول: إن لها مشروعية أكثر من تحمّل حكومة الفقيه العادل؟! ألا ترون أن هذا الاحتياط منهم خلاف الاحتياط؟!

□ عندما سألنا بعض من كان يحتاط في اجتهاد الإمام(رض) أجاب: «نحن لا يمكننا أن نرفض رأي الإمام عقلاً أيضاً»؛ فكيف يمكن أن يحكم الشَّاه وحتى غير الفقيه ولا يمكن ذلك للفقيه؟! المسألة الأساسية والأصلية عند فقهاء الشيعة، إذاً، هي مسألة «العدل»؛ فالواجب على كل من يقدر على ضمان العدالة للمجتمع والحفاظ على حقوق الأمة وكرامتها ـ وذلك من خلال رعايته للموازين الشرعية فيها

في عصر الغيبة ـ أن يتصدَّى لأمر الحكومة؛ ويشترط أن يكون مجتهداً عادلاً عارفاً بأهل زمانه في الدّرجة الأولى؛ ثم نتنزّل إلى الدرجة الثانية إن لم يوجد، ولكن بعض العلماء كانوا يحتاطون فيها، ويشكُّون في قدرتهم على ذلك، وقد فقدوا الثقة بأنفسهم في أداء هذه المسؤولية، لقد كانوا يقبلون بأن أغلبية الحكومات تفتقد المشروعيّة اللاَّزمة؛ ولكنهم مع ذلك أيضاً لم يعتمدوا على أنفسهم، ولم تتوافر فيهم الشجاعة الكافية في بناء دولة لهم، أما الإمام الخميني(رض) فقد بيّن نظريته وجسدها عملياً في سلوكه الاجتماعي؛ وكان رجلاً عظيماً حقّاً ومنقطع النَّظير.

ـ كان هذا الفقيه الجليل وأمثاله يتحدَّثون، في الحقيقة، عن الموانع الاجتماعية، لا الموانع الفقهية.. أليس كذلك؟

□ نعم، لقد فقد بعض الفقهاء الاعتماد على أنفسهم في أن يحكموا ويشكِّلوا دولة لهم، وكانت مظاهر هذا القلق واضحة جدّاً في آثار الفيض الكاشاني مثلاً، فقد رأى أن الحكومة «عارية» وليس أكثر من ذلك، فكيف ينوب الفقيه عن الإمام عليه السلام في الحكم؟! فالمسؤولية عظيمة جدّاً؛ لأن التّصدي لأمر الحكومة إنما هو بالنيابة عن الإمام المعصوم؛ ولكن هل يمكن لأي أحد أن يتصدَّى لهذا المنصب النِّيابي؟! فالنِّيابة عن الإمام أمر عظيم جدَّاً ولا يقوم بها إلاّ العظماء ممَّن يتحمَّلون تلك المسؤولية.

ـ يعود التَّردُّد، إذاً، إلى الخشية من عدم القدرة على حمل الأمانة؛ فهم يعتقدون أنها واجبة على كل من يجد في نفسه القدرة والقابلية على تحمل تلك المسؤولية العظيمة. الحكومة، إذاً، خاصة بالفقيه العادل في عصر الغيبة، ولكن أين ذلك الفقيه الذي يجمع تلك الصلاحيات جميعها، ويكون رجل المسؤولية والعمل؟!

□ هـذا صحيـح، فقـد اهتـم المـذهـب الشيعـي بـأمـر «الـدولـة والحكومة» حتى عُدّ للناظر إليه، في أول وهلة، «مذهباً حكومياً».

ـ هل يمكن القول: إن الإمام كان قد طرح نظرية ولاية الفقيه بدقة وجديّة بعد أن قبلها الفقهاء نظرياً؛ وقال: إن ما يعرفه الجميع واجباً ينبغي تطبيقه عملياً؛ وذلك بتشكيل الحكومة التي يتم من خلالها تطبيق الأحكام الإلهية وتحقيق العدالة في المجتمع؟

□ نعـم، الأمـر كمـا ذكـرتـم؛ وهذا من موارد تأثير الكلام على الفقه؛ فهناك بحث فـي علـم الكـلام يتعلّـق بالحاكم، وهو: هل يمكن لأحد ـ في عـالـم الـواقـع والحقيقة ـ أن يقبل هذا المنصب ما عدا من نُصّب من قبـل الله سبحانه وتعالى؟! فالإنسان العادي يرفض قبول هذا المنصـب. لقد كان استدلال الإمام هو: إن هذا الكلام كله صحيح؛ ولكـن ما هي وظيفتنا؟ وما الذي ينبغي أن نفعله في عصر الغيبة إذن؟! فربما لا نقدر على الإتيان به كما هو مطلوب منّا؟! ولكن الله معنا؛ وإن الأوضاع، وعلى الأقل، ستكون أفضل عقلاً ونقلاً مما هي عليه اليوم في الحكومات الجائرة السائدة حالياً؟! وقد تحقق ذلك فعلاً؛ فلا يمكن المـوازنـة بين حكومة الإمام الخميني (رض) والحكومات السائدة حالياً فـي العـالـم؛ وقـد تحسّنت أوضاع إيران والعالم الإسلامي بعد انتصار الثـورة الإسـلاميـة فيهـا، حيث حصلت الإصلاحات المادية والمعنوية تحت ظل ولاية الفقيه؛ وصارت مثلاً يقتدى به في العالم الإسلامي.

ـ إنَّ أطروحة «إمّا الجميع أو لا شيء» هي أطروحة خاطئة، يعني إمَّا تطبيق الإسلام كله أو لا؛ بل الصحيح هو التَّدرُّج في تطبيق أحكامه إلى أن يظهر الإمام المهدي عليه السلام ويحقق معجزته التاريخية، وهي تطبيق الحكومة الإسلامية العالمية. فلا ينبغي أن نتوقَّع أن تصبح الادعاءات

كبيرة جدّاً وفي مستوى المعصوم عليه السلام، ولكن ينبغي العمل بالوظيفة الشَّرعية بالقدر الممكن.

□ نعم، فهل علينا أن نبقى مكتوفي الأيدي ننتظر خروج الإمام المهدي عليه السلام أو علينا السعي والعمل لتحقيق هذه الأمنية؟! لقد كانت ولاية الفقيه عند الإمام متمثِّلة بمقولة لا ينبغي تعطيل الحدود الإلهية والأحكام الشرعية وكذا الحقوق الاجتماعية للأمة في عصر الغيبة الكبرى.

ـ ذكرتم، سابقاً، أن الحكومة واجب كفائي ووظيفة شرعيَّة على الأمَّة، وينبغي عليها القيام بتشكيل حكومة إسلامية يتولى أمرها الفقيه العادل، وهناك عبارة لصاحب الجواهر عن ولاية الفقيه، وهي: «إن كل من أنكر ولاية الفقيه فإنه لم يشم رائحة الفقاهة أو يتذوَّق طعم الفقه».

□ نعم، فالجميع على هذا الرأي، وحتى الشيخ الطوسي الذي لم يصلنا عنه بحث مفصَّل حول ولاية الفقيه كان يرى أن الفقيه هو الذي بيده مسؤولية إدارة الأمة وشؤونها؛ وهذه الولاية هي مسؤولية القيادة وإدارة شؤون الأمة. لقد كان بحث مسؤولية الولاية مطروحاً منذ عصر الأئمة عليهم السلام كما طرح بحث الاجتهاد؛ ويعدّ بحث ولاية الفقيه، في اعتقادي، من محكمات الفقه وأمهات مسائله.

ـ اسمحوا لنا أن نتوقَّف عن البحث الفقهي ونعود إلى البحث الكلامي. تتحدَّث، اليوم، المجامع العلمية والأكاديمية في الغرب عن مفهوم «الحكومة الدينية» «الثيوقراطية»، ـ وهو ما جرت ترجمته في صحافتنا أيضاً، وبُحث بأشكال عديدة ـ وهناك اعتراضان على ولاية الفقيه، أحدها: إن الدِّين هو الحبّ؛ وحاصل سلوكه العرفان وإيجاد التَّحوُّل الباطني في الإنسانية؛ ويستند هذا الرَّأي إلى بعض التعابير، مثل قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾. فلو قامت حكومة دينية مثلاً، فبما

أن طبيعة الحكومة تعني تطبيق القانون والقسوة والإلزام وإجراء الأحكام وتطبيقها، فمعنى هذا هو استحالة وجود الدِّين في قالب الحكومة والسِّياسة؛ فالحكومة الدينية، في الحقيقة، تكون بمعنى نفي الدين وضياع جوهره الواقعي؛ أو بتعبير آخر: الحكومة الدينية لها معنى متناقض لأن الحكومة إلزام والتزام، والدِّين هو الحب؛ والحب والإكراه معنيان متناقضان ولا يجتمعان، فما هو رأيكم في هذا الاعتراض على الحكومة الدِّينيَّة؟

□ إنَّ هذا الكلام متأثر بالفكر الغربي، وهو نفسه بحث فصل الدِّين عن السياسة؛ وتفكيك الكنيسة عن الرئاسة، والدُّنيا عن الآخرة، وكما هو مصطلح عندهم: «الصِّراع بين عالم المعنويَّات وعالم المادِّيات» (Spiritual وTemporal)، فإنّ «Temporal» هنا معناها قيصر، أي «الدنيا»، فإن الله سبحانه له ارتباط «بالمعنويات»، وقيصر له ارتباط بالدنيا والماديات؛ وما كان لقيصر فلقيصر، وما كان لله فلله. وبعبارة أخرى، نقول بالفصل بين العبادات والمعاملات، ولكن علينا أن نعتقد أن العلمانيَّة وليدة تلك الأفكار المتناقضة والمتضاربة والأوضاع الشاذة في العالم الغربي، وهؤلاء نفسهم يقولون لنا اليوم: لا تتحدَّثوا عن الدِّين أمام الملأ، فالدّين ينبغي تحديده وحبسه في البيت حتى لا يتدخَّل أبداً بالسياسة!، والإسلام متفاوت ماهوياً وجوهرياً عن هذا المعنى؛ فإنّنا نواجه ظاهرة الدين بالمعنى الذي طرحه الإسلام، صحيح أنه لا يسمح لأي أحد بأن يتدخَّل في تلك العلاقة وذلك الارتباط الذي يعبَّر عنه بـ «الإيمان القلبي» مع الله سبحانه؛ ولا يمكنه ذلك أيضاً؛ وقد خاطب الله سبحانه نبيَّه بقوله: ﴿**لست عليهم بمسيطر**﴾، أي أن الإيمان مختص بي وحدي ولا يحق لك أن تتدخل به ﴿**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾ فلو كنت تريد أن يكونوا كذلك، وكنت أنا أريد ذلك،

لأجبرت الناس على أن يكونوا مؤمنين. وهنا تتضح علاقة العبد والمولى؛ فلا يحقُّ لأحد أن يتدخَّل فيها، لا النبي ولا أيّ أحد آخر: ﴿لا إكراه في الدين﴾. ونعبِّر عن الإيمان القلبي بـ «Humman Relation» أو (Vertical - God»)، أي إنَّ هناك ارتباطاً بين الله والعبد، وهما صاحبا القرار الأخير، فلو حصل أي تدخُّل في ذلك الارتباط من أي جهة كانت فإنَّه يلزم النِّفاق وتذهب حالة الخلوص والإخلاص... هذا كلُّه صحيح؛ ولكن هذا بُعْدٌ واحد للدِّين، وعلينا أن لا نخضع أو نتأثر بالتاريخ الدِّيني في الغرب.. لقد قلَّدنا الغرب، ومع الأسف في كثير من المجالات، ومنها العلمية والتكنولوجية والاجتماعية والإنسانية، بل وحتى الدينية.

أمَّا بالنسبة للمعاملات الدينية ونصطلح عليها بـ «Horizonal Humman - relution»، فقد ورد في حديث عن الإمام الباقر عليه السلام: إن الدين عشرة أجزاء، جزء منه يختصُّ بالعبادات وتسعة أعشاره الأخرى بالمعاملات والحقوق الاجتماعية. ويُسمح للقانون بأن يتدخل فيها، باعتبارها تعهُّدات والتزامات اجتماعية، فالقرارات والتعهُّدات والمناسبات الاجتماعية جميعها ترتبط بالشريعة، وهي بحاجة إلى قانون الشَّرع الإلهي، فلا يمكن أن نضع العلاقة بين الزوج وزوجته والأخ وأخته والحاكم والمحكوم في حساب الإيمان الشخصي؛ وليست هذه الحرية موجودة حتى في أميركا نفسها.

إن هذا التَّفكيك بين الأخلاق (Morality) والقانون (Civil-order) غير صحيح، لأنَّ أحدهما مدني (Civil) والآخر أخلاقي (Moral)، فهؤلاء يقولون بضرورة الفصل بينهما لأنَّ القانون أمر حكومي، والقيم والإيمان القلبي إنما تحصل بين الإنسان وربه، ونحن نقول لهم: إنكم

مخطئون في هذا التَّصور، فإن الأمرين متلازمان، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ فالإيمان الصَّحيح الفردي يلازم السُّلوك العملي الاجتماعي الصحيح، وهما متلازمان؛ فلو كنت طبيباً ماهراً وملتزماً فإن سلوكي في المجتمع سيكون مختلفاً طبعاً؛ وإن بين الإيمان والعمل نوعاً من التلازم والارتباط، فنحن نفسر ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ بالمعنى الغربي؛ فهل هذا التَّفكيك صحيح؟! وينبغي علينا أن لا ندخل هذا النَّوع من التَّفكيك الغربي إلى ثقافتنا الإسلامية، فهذا القرآن بين أيدينا، وهو يصرِّح بقوله تعالى: ﴿**لو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً**﴾ وكذلك يقول تعالى: ﴿**لا إكراه في الدِّين**﴾، وهذه الموارد لها علاقة ببحثنا. أما لو وصل الحديث بنا عن الشريعة فإن فيها «فاتبعها» كما جاء في قوله تعالى: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها**﴾، أي يجب التَّبعية والطاعة؛ ويظهر من ذلك أن الإيمان القلبي شيء، والشريعة شيء آخر؛ وينبغي على المؤمن أن يطبِّق الشريعة ويعمل بأحكامها وإلا فهو ليس بمؤمن.

ـ نحن ليس عندنا في الواقع إسلام بلا حرام ولا واجب... أليس كذلك؟!

□ لو أراد أحد ما أن يصير شيوعياً، اليوم، في أميركا، فالنِّظام لا يحتمل هذا، وسوف تطارده الشرطة المحليَّة (FBI)، فتلقي القبض عليه؛ فليس الأمر أمر «حرِّيَّة مطلقة»، كما يظن بعضهم، حتى في أميركا، فهي ترى أن الشيوعية خطرٌ يهدِّد نظامها وأمنها وكيانها الاجتماعي، فتبدأ تحاصره وتعدّه مؤامرة وتقضي عليه بأي طريقة ممكنة لأنَّه يهدد أمنها الداخلي.. ولا توجد حرية مطلقة في أي مذهب أو بلد.

والأمر المهم هنا هو: إن الإسلام ذو طابع شمولي؛ ولكننا، باعتبارنا متأثِّرين بالثقافة الغربية، نقول إنه الإيمان القلبي فقط؛ فهذا

الاعتقاد غير صحيح أبداً والإسلام ليس كذلك طبعاً؛ فهو عبارة عن نظام؛ وهو يعدّ الإيمان القلبي أمراً مهماً؛ ولكن هناك أبعاد أخرى اجتماعية وهي بحاجة إلى القانون وإلى الإلزام بطاعته. فعلى الإنسان الطّاعة والانقياد للقوانين الموجودة، فهل يتم تشكيل حكومة ومجتمع منتظم من دون وجود قوانين وإلزام بطاعتها؟! فلو تطلّب الأمر فإنها تلقي المجرمين في السجون وتقتص منهم أيضاً؛ لأن هذا هو المجتمع والعلاقة المتبادلة التي تربطني معك فيه، ولا ينفصل أحد هذين البعدين عن الآخر، وهما يعودان إلى مرجعهما الأصلي، وهو الله سبحانه وتعالى، وهذا هو الفرق بين العلمانية والإسلام؛ فنحن نعتقد أن العبادات والمعاملات أمران متلازمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر.

ـ أودّ أن أضيف إلى ما تفضّلتم به: إنّ العلمانيّة، وإن أقرّت بوجود الله عزّ وجلّ واعتقدت أنّه الخالق، فإنّها لا تعتقد أنه مشرِّع؛ فهؤلاء السادة يريدون في الواقع إبعاد الدِّين عن الحياة وتفريغه من محتواه الاجتماعي. وبعبارة أخرى: عندما يريد هؤلاء أن يُقْصُوا الدِّين عن الحياة الاجتماعية فلا داعي لأن يقولوا: إنّ الله والوحي كذب من الأساس؛ وإنّما هناك أساليب خدَّاعة أخرى في طريقة التفاهم، فيقولون مثلاً: إن الدِّين والوحي حقيقتان لا يمكن إنكارهما؛ ولكن الشّريعة ليست جوهراً للدين؛ ولا دخل لها بأركانه، وهي ليست سوى جلد أو قشور يمكننا رميها متى شئنا، وكما عبر عنها «والتر استيس»: «إن جوهر الدين هو الحيرة»، ولم يعرِّف معنى الحيرة؟ وما هي حدودها وآثارها؟

ولكننا نعلم أنّ الحيرة، عند عرفائنا، هي غير الحيرة التي عند السيد (استيس)، فالحيرة في «عرفاننا» مسبوقة بالعلم والمعرفة، وهي نوع من المعرفة الواضحة؛ أمّا العرفان في النظرية الحسية القائمة على

التجربة والمعبّر عنها بالوضعية الحديثة، فهو ليس نوعاً من العلم والمعرفة لأنَّه لا يقبل الاختبار، بل هو حالة نفسية وإحساس باللذة الباطنية يحتاجها الإنسان في سلوكه حسب ما جاء في علم النفس. أمَّا العرفان عند المسلمين فهو بمعنى «عالم الشهود» والمعرفة. والحيرة التي وردت في قوله: «اللهم زدني تحيُّراً» لها معنى شفَّاف ولطيف جدّاً، وهي نوع من المعرفة الإلهية. أما الحيرة في الثَّقافة الغربية فهي أنهم لا يقولون بإمكان المعرفة في مسائل ما وراء الطبيعة؛ فإنهم لا يفهمون معنى الحيرة؛ وهي عندهم نوعٌ من «اللاأدرية» والتشكيك في الحقائق؛ وليست نوعاً من المعرفة والعلم.

أمَّا ما يخص المعاملات وأنها تسعة أعشار الدين؛ فهنا أطرح هذا السؤال:

يمكن القول: إن نظام العقود والمعاملات السياسية والاقتصادية وغيرها هو إمضائي لا تأسيسي، بمعنى المشرِّع لم يشرِّع هذا النِّظام بوصفه مشرِّعاً؛ وإنَّما أراد من وضعه تربية الأمة أخلاقياً وعملياً؛ فقد لاحظ العقود؛ ثم أمضاها لهم من جهة أخرى..

وقيل أيضاً: إن الأخصَّائيين هم الذين يدبِّرون أمر الدنيا وشؤونها؛ وإن الدِّين لم يأت لإصلاح أمر الدنيا ولا يرجى منه ذلك؛ ويثير هؤلاء غموضاً وتساؤلات حول معنى الدين وما هي وظيفته وهدفه في الحياة؟ يخفون تحته شيئاً ذا أهمية، ويتكرَّر هذا الحديث يوميَّاً في الغرب وربما لا تسمعون غيره هناك؛ وصار عندهم من المسلَّمات.

وهنا أطرح هذا التَّساؤل:

إن كانت تسعة أعشار الدِّين، وهي المعاملات، إمضائية؛ فمعنى هذا أن لا علاقة للشَّرع بما هو شرع بها إذاً؛ وهي ليست جزءاً من الدِّين فيكون خلاف المفروض إذاً؟!

□ إنَّ هذا الكلام لا ينمّ عن معرفة تامَّة بالإسلام؛ فهناك فرق بين الشَّريعة والفقاهة، هذا أوّلاً، فلو ربطنا الشَّريعة وقوله تعالى: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتَّبعها**﴾ والتي هي عبارة عن الأحكام الإلهية؛ فإنها قبل أن تكون كتباً ومصنَّفات فقهية؛ فقد كانت أصولاً يأمر الله سبحانه وتعالى نبيَّه بالالتزام بها واتباعها، وهي خالدة ولا تقبل التغيير.

فالشَّريعة عبارة عن أحكام وقيم ومبادىء جسَّدها القرآن والنَّبي ﷺ، وهي ليست نسبيَّة؛ وإذا تغيرت فإنها ستصبح نسبية.

فلو ادعينا أنها إمضائية فيلزم هذا الإشكال، وهو: إن الشَّريعة لها أحكام متفاوتة في واقعة معينة؛ فإنها في الزمان الفلاني لها حكم؛ وهو نفسه يختلف في زمان آخر، وعليه فالشريعة هي تلك الأحكام الإلهية التي ينبغي على الإنسان أن يضع لها برامج متغيرة يومياً حسب اختلاف الأزمنة.

لقد وردت أصول في القرآن اجتهد فيها علماؤنا، فوضعوا على ضوئها قواعد فقهيَّة يتم من خلالها فهم الشريعة وبيانها، فمثلاً أسّسوا القياس «المنصوص العلة»؛ بأن يضعوا صغرى وكبرى للمسألة، ثم يستخرجوا منها الأحكام الفرعية المستحدثة؛ فتكون الشريعة شيئاً وتفريع الفروع، وهي وظيفة الفقهاء، شيئاً آخر.

إننا عندما نتحدّث عن الشريعة؛ فإننا نتحدث عن قوله تعالى: ﴿**ما أنزل الله**﴾ وعموماته وكلياته، وليس عن القوانين الفقهية الخاصة، فنحن عندما نقول: إنّ المشرِّع أمر بذلك نعني أن المشرِّع وضع لنا موازين وأصولاً يمكننا الوصول إليها من طريق العقل والنقل؛ ونتوسع في دائرة إجرائها وتطبيقها؛ ونستنبط منها أحكام الموضوعات اليومية؛ فالشريعة إذاً هي واجبات إلهية، و«الفقاهة» هي الأسلوب في تطبيق

الشريعة في كل زمان. فالإنسان يحاول في الفقه أن يبذل جهده لتفريع الفروع لتلك الأصول التي ذكرت تفصيلاً، أو إجمالاً، في الإسلام؛ فمثلاً يوضح كيف يمكن تطبيق الشريعة التي جاءت من المدينة وانتقلت إلى إيران ومصر وأميركا مثلاً؟

وأنا أعبِّر عن الشريعة بأنها المعايير والقواعد (Notmative)، ولا يحق لأي أحد أن يتدخّل فيها أو يتلاعب بها وإن كان نبيّاً. أمّا الذي نفعله نحن فهو الفقاهة؛ ويأتي هنا بحث «الولاية» أيضاً؛ حتى يمكن للمجتمع أن يطبِّق الشرع ويعمل بأحكامه. فالاجتهاد هو بذل الجهد من قبل الفقيه لتوسيع دائرة الاجتهاد وتفريع الفروع والكشف عن حدود الشَّريعة، والشريعة هي الأحكام الإلهية الثابتة والخالدة التي لا تقبل التغيير، وعلى الإنسان أن يطبِّقها من خلال العلم والإيمان الصحيح في سلوكه العملي. أمَّا الفقاهة فهي ثمرة اجتهاداتنا في فهم أحكام الشريعة وكيفية تطبيقها من خلال رعاية تغيير الظروف الاجتماعية في كل زمان.

ـ هل تقصدون أن بحث التأسيسي والإمضائي إنما يتعلَّق بالموضوعات الاجتهادية لا الشريعة، فالشريعة كلها تأسيسية؛ أما الفقاهة فإنها تريد تطبيق الشريعة وأحكامها الإلهية وهي متغيِّرة؟

□ أحسنتم؛ فقد ذكرتم هذا بدقَّة؛ فأنا كلَّما فكرت في المسألة؛ وجدت خلطاً بين «الشريعة» و «الاجتهاد»؛ فالشريعة وأحكام الله ورسوله تأسيسيَّة، ولكن الأسلوب في تطبيقها متغيِّر وإمضائي.

ـ هل الشريعة عبارة عن القيم أو هي القوانين العملية في رأيكم؟

□ لقد جاءت القيم والمبادئ بشكل قانون وأحكام واضحة في الشريعة، وأنا أقصد به القانون العملي؛ فإن لدينا أحكاماً عملية ثابتة يستنبطها الفقهاء ويطبِّقونها في سلوكهم في كل عصر.

ـ إن هذا البحث يجري، أيضاً، في الواجب والحرام ويسمّيان الشريعة؛ وفي أوامر النبي ﷺ بأن تكون هذه المعاملة، أو لا تكون، فربما يقولون مثلاً: إننا لا نملك نظاماً اقتصادياً في الإسلام، وإنَّما يلاحظ المشرِّع أطرافه، فيقول: هذه المعاملة تكون أو لا تكون، وهم في الحقيقة يقولون: إن الدِّين سلبي لا إيجابي.

□ إن هذا خلاف ما أدعو إليه تماماً؛ ففي النِّظام السياسي، مثلاً، صحيح أن القرآن لم يحدِّد الشكل الظاهري للحكومة، ولكنَّه بيَّن مراده منها، وذكر أحكامها تفصيلاً؛ فهو إيجابي إذاً لا سلبي. وذُكرت في الإسلام أيضاً كثير من الأصول والمبادئ الإيجابية في بيان الحكم والحكومة وإدارة شؤون الأمة، وعلى الحكومة أن تضع قوانينها على ضوء تلك الأصول. والقرآن، أيضاً، يؤكِّد على ترجيح أساليب العقل في تطبيق الأحكام والواجبات وإجرائها وضرورة اتباعها. وهكذا في الاقتصاد والأخلاق والحقوق وغيرها، فقد شرَّع الإسلام أحكاماً وأهدافاً واضحة وإيجابية، ولعلها تتغيَّر في أسلوب تطبيقها والاجتهاد فيها.. فالشَّريعة تسمّي العلاقة التي تكون بين الزوج وزوجته بـ«العشرة بالمعروف»؛ ولها شروط خاصة؛ وعلى العقل تشخيص ذلك. والشَّريعة تريد إيجاد نظام اقتصادي وسياسي وحقوقي متكامل وقائم على التوازن؛ وتطبيق تلك الأحكام وتحقيق تلك الأهداف في المجتمع؛ وهذه جميعها أحكام إيجابية وإن كان أسلوبها متغيِّراً.

ـ ذكرتم أنَّ الشَّريعة لها أهداف ومقاصد معيَّنة في الحقوق والاقتصاد والحكومة، وأنَّها أرادت أن تحقِّق نظاماً خاصاً إيجابياً؛ ولكنها تركت أسلوب التَّطبيق مفتوحاً، وأحالت ذلك إلى العقل والتجربة البشرية بمعنى أن يكون المحتوى تأسيسياً، أمَّا شكله فمرة يكون تأسيسياً

وأخرى إمضائياً، وليس المراد بالتأسيسي طبعاً أن لا تكون له جذور في الأديان السابقة أو العقل والعرف البشري أصلاً؛ وإنما المراد به هو عدم التسليم أمام الأحداث والوقائع الاجتماعية، فالشريعة تبحث عن أوضاع اجتماعية خاصة؛ ولكن ليس كل الأحداث الاجتماعية التي وقعت قبل الإسلام هي مخالفة للشرع؛ فكما جاء في عبارتكم: إن الشريعة، وهي «القرآن والروايات» ثابتة، ولكن الأسلوب في تطبيقها اجتهادي وعقلي ومتغيّر، أو أننا نرجع هذا التقسيم إلى التأسيس والإمضاء، إلى طريقة إجراء الشريعة وتطبيقها، وهي متغيرة وتتعلق بالاجتهاد والعقل والفقاهة. أما من حيث المحتوى والأحكام فهي تأسيسية بمعنى أننا لو أردنا معرفتها فعلينا مراجعة المشرِّع، ومع أن الله سبحانه أرجع ذلك إلى العقل والتجربة؛ أي أن حكم الشرع هناك هو حكم العقل أيضاً؛ فالمخالفة للعقل حرام شرعاً؛ فلو أردنا تعريف الاجتهاد؛ فاللازم تحديد الشَّرع الإلهي بأنه عبارة عن الأوامر والنواهي الثابتة وأنها تأسيسية وإيجابية، أمّا الأسلوب في تطبيقها من خلال اجتهاد الفقهاء فيها، أو من حيث التعقل والتجربة، فهو متغيِّر، والشَّرع يؤيد العقل في هذه الموارد ويقدم له الدعم والإسناد، وإلاّ فلا معنى للاجتهاد. إذاً ينبغي أن يسيّر الاجتهاد على ضوء مباني الشريعة والنصوص الدينية لا مخالفاً لها. فلا يمكن القول، إذاً: إن الدنيا يديرها العقلاء من دون حاجة للدِّين أبداً؛ أو أن الدين لم يأت إلى الدنيا ولا علاقة له بها أصلاً.

□ إنَّ هذا الكلام، أي عدم تدخُّل الدِّين بالدنيا، ساذج، فقد قام ستيفن كارتر (carter - stephen) وهو أحد المحامين في أميركا بتأليف كتاب تحت عنوان: «الثقافة اللاإيمانية» (The culture of disbelief).

وقد شرح فيه أحوال مجموعة من المحامين والحقوقيين

الأميركيين ممَّن سخروا من الدِّين كما هو اليوم في إيران لدى بعض المتجدِّدين، والممتع في ذلك هو أنّ المؤلف قام بدراسة شاملة للدِّين ومدى تأثيره على السِّياسة الأميركية؛ فلو قلنا: إن الدِّين لا علاقة له بالسِّياسة ولا يتدخَّل في أمور الدنيا أبداً؛ فمعناه أن الأنبياء كموسى وعيسى ومحمد ﷺ، كانوا عاطلين عن العمل؛ ولا هدف أبداً لإرسالهم، وهذا غير صحيح طبعاً ومرفوض عقلاً.

إن البحث، اليوم، يدور حول الإنسان؛ وما إذا كان بإمكان الإنسان الملتزم أن يحكم أم لا؟ فقد رأى بعض العلماء أن المؤمن الملتزم ينبغي عليه أن يجلس في البيت ويكتفي بالأدعية والأوراد والأذكار.. ولكن هذه تجزئة لشخصيَّة الإنسان، والإشكال الأساسي هو هذا، فقد تضمَّنت إحدى المجلاَّت الأميركية المعنيَّة بدراسة الأديان (The Journal of Amercan academy of Riligion) بحوثاً وتساؤلات عديدة حول تعريف الدِّين، وطرحت السُّؤال الآتي: لماذا لا تلبِّي تلك التَّعريفات جميعها رغبة الإنسان وطموحاته، ولا تستجيب لواقعه الاجتماعي المعاصر؟ فهم يقولون: إننا هدمنا تعريف الدِّين، وأنه لا دور له أبداً في تلبية رغبات الأمة من خلال تلك القوائم والفواتير الجديدة له.. وإليكم هذه الحادثة:

قام الرئيس الأميركي (الأسبق) جيمي كارتر بتأسيس دار للتحقيق تُعْنَى بدراسة الأديان وحقوق البشر؛ وقد وُجِّهت لي بطاقة دعوة لحضور الجلسة الافتتاحية؛ وكانت قد وُجِّهت الدّعوة أيضاً إلى العديد من الشخصيات العالمية، فكانت الكلمة لكارتر، فأثار حديثه استغراب الجميع ودهشتهم؛ فقد كان يتحدَّث عن الإمام الخميني بكل أدب، وكان ينتقي العبارات التي فيها نوعٌ من التقدير والاحترام. وبعد الانتهاء

من كلمته، جلس بجواري ودار بيننا حديث ممتع جاء فيه: إننا، ومع هذه التناقضات جميعها وحالة التضاد التي تعيشها الإدارة الأميركية حول قضية الجواسيس الرهائن في السفارة الأميركية في طهران، فنحن، ومع تلك الملابسات جميعها، نكنُّ للإمام الخميني كل الود والإعجاب لأفكاره.. فهو يعرف أشياء كثيرة لا نعرفها نحن هنا. ثم ناقشنا أموراً عديدة، وقلت له: إنَّ الأكاديميين الأميركيين يعانون، اليوم، من أزمة حادة في ما يتعلّق بالدين على الصعيد المعرفي (Epistemology)، ولا يدرون كيف يعرّفونه، فالمواصفات والتّعريفات الأكاديمية والعادية لا تنطبق نسخها على الإسلام، لأنّ الدين الإسلامي يرفض كل نوع من التفكيك، أو الفصل، بين الدُّنيا والآخرة.

إن هؤلاء الذين يطرحون مثل هذه البحوث، في إيران وغيرها من البلاد الإسلامية، متخلِّفون، وعلى الأقل عشر سنوات إلى الوراء عن التفكير السائد اليوم في أميركا، وما تطرحه اليوم من بحوث معقَّدة ومتطورة، فمثلاً كانت إحدى المجلاّت الأميركية قد وظّفت مقالاتها جميعها في بحث هذا الموضوع: كيف يعرّف الدين؟ وما هي التَّعاليم الدِّينية؟ ومعنى هذا أن المشكلة هي «معرفة الدين». وقد حدث إشكالٌ مهمّ في الأديان التطبيقية؛ وهو أننا لو أردنا المقايسة بين الإسلام والمسيحية فلا يمكن ذلك أبداً لعدم التّشابه بينهما.

فنحن لا يمكننا أن نبحث في دور المسجد وعلاقته بالحكومة مقارنةً بدور الكنيسة وعلاقتها بالحكومة، لأنَّ مساجدنا ليست بكنائس، وإنما هي مقرّات القيادة والحكومة؛ ومنها يتمُّ الانطلاق نحو معالجة شؤون الحياة؛ فقد كان مسجد النبي يوماً ما برلماناً ومركزاً للقيادة والتشريع.. وكما قال الدكتور شريعتي: «إنه دار الحكمة ومحل

العبادة. . . ». وقد سمعت أن الانتقادات توجَّه اليوم في إيران إلى بعض آثار شريعتي، ومنها: لماذا يرى شريعتي عدم الفصل بين الدِّين والسياسة؟

ونحن نقول: إنَّ هذا التوجُّه إندا هو خطأ فكري فادح؛ أن يبحث في الدين، مثلاً، بـ «الحد الأقل»، و «الحدّ الأكثر»، أو غيرهما تقليد وخطأ في الاصطلاحات والعناوين. وهذه الأمور جميعها وليدة تلك الأزمة الحادة في معرفة الدِّين في الغرب. فلو وضعنا الموازين الصحيحة والثابتة، ثم نظرنا إلى الإسلام، فإننا نرى فيه أصولاً عامة يحتاج في تطبيقها إلى الاستعانة بالعلوم الأخرى. ولذا يصبح الفقيه حاكماً على الأمة شريطة الاستعانة بالعلوم الأخرى، وحينها يصبح الفقيه عالماً في الاجتماع والفلسفة وأمور الأمَّة.

ـ إن الفقه لا يتكفَّل أمر الحكومة، بل العلوم الأخرى هي التي تعنى بها، أليس كذلك؟

□ إن للفقاهة حدوداً وآفاقاً واسعة، فالعلوم جميعها تخضع للفقه حتى يتم تحقيق الحكومة الإسلامية. وعلى أيّ حال، فالذي ينبغي على الأمة أن تفعله هو تطبيق الشريعة والعمل بأحكامها مهما كان أمر العلوم ودورها.

ـ الفقاهة معناها الكشف عن الأحكام الإلهية في المجالات جميعها، أو هي «العلم» كما قلتم في طول ولاية الفقيه وعرضها؟!

□ نعم هذا صحيح، فالإمام الشافعي هو عالم اجتماع في الحقيقة، وكذا الإمام مالك، ونحن لا نفهم ما يقوله الإمام مالك إن لم ندرس مجتمع المدينة مثلاً؛ لأن هذا المجتمع أسوة لكل المسلمين. ولم يكتب أبو حنيفة شيئاً، ولكنَّ أبا يوسف كان له «كتاب الخراج»؛ حيث قدَّم دراسة واعية ودقيقة عن أوضاع العراق الاجتماعية آنذاك،

وهكذا تتّحد جهود الأخصائيين جميعهم في عالم السياسة وعلم النفس والاجتماع لتطبيق الأحكام الدينية. وقد قدّم لنا الشيخ الأنصاري نبذة موجزة عن مجتمعه في مكاسبه المحرَّمة، مشعراً بأنه عارفٌ بأهل زمانه، وليس المراد بمصطلح «العرف» الذي يرد كثيراً في عبارات الشيخ الأنصاري العرف المتداول في أفهام الناس؛ وإنما هو النظرة الدقيقة والتحليلية للأحكام، ويعبر عنه بـ «Analy tical philosophy»، ومعناه دراسة حاجات المجتمع ورعاية شؤون الأمة، ثم الوصول إلى نتائج مطلوبة، لقد كان هؤلاء العلماء خبراء في علم الاجتماع أيضاً؛ فالفقيه الذي لا يملك النظرة الشمولية للأحداث والأفق الواسع في فهم الحقائق والنظرة الحضارية لا يصلح للحكومة أبداً؛ فالأكاديمي لا يمكنه، مثلاً، أن يصبح رئيساً للجمهورية؛ وهكذا عالم النفس والمهندس والطبيب. فلو كنت خبيراً بعلم الاجتماع، مثلاً، ولا أفهم في السياسة شيئاً؛ فكيف أصبح رئيساً وحاكماً؟! وكذا الفقيه الذي يفتقد الخبرة والكفاءة اللاّزمتين في معرفة المجتمع وحاجياته ومتطلباته لا يصير حاكماً، فلا يمكن تطبيق الشريعة من دون الاعتماد على العلم والحنكة في الأمور.

ـ إنَّ تصدِّي الفقيه لمنصب الحكومة، معناه، في الحقيقة، أن يتَّخذ السياسة الصحيحة والبرامج المدروسة التي تتَّفق مع الشريعة ولا تخالف أحكامها؛ ويبقى مراقباً أركان نظامه في الأحوال جميعها.

ولكن كيف يعرف أنها مطابقة للشَّريعة ولا تخالفها؟ إن هذا ما يفهمه الحاكم من خلال استشارة الأخصَّائيِّين وذوي الكفاءات والاستفادة من خبراتهم في مختلف المجالات. وفي طول الفقه لا في عرضه أن نقول إما أن يكون هذا أو ذاك.

□ هذا صحيح تماماً؛ وأنا قد أشرت إلى هذا الموضوع في

أطروحتي عن ولاية الفقيه، وقد استغرقت في كتابتها أربع سنوات، واستفدت من تجارب الأخ الأستاذ السيد فاضل الميلاني في ما يتعلّق بالفقه، وقد اهتممت كثيراً بأن لا يقع الخطأ في التَّرجمة؛ فلقد أثبتّ في كتابي عن ولاية الفقيه كذب تلك المزاعم القائلة إن ولاية الفقيه نشأت في عصر الإمام الخميني وإنَّها نظرية شخصية منحصرة به؛ وتفقد الجذور التاريخية، فأنا أرفض هذا التفكير طبعاً، لقد كان بحث ولاية الفقيه قائماً منذ صدر الإسلام وعصر الأئمة عليهم السلام وعصر الفقهاء في بداية الغيبة الكبرى. وكان هذا البحث ينتظر الفرصة لكي يخرج إلى الملأ العام، وكان ينتظر الزمان والمكان، ولو لم تكن جهود الإمام الخميني (رض) ومثابرته في إحياء هذه النظرية لبقي بحث ولاية الفقيه دفين الكتب والدروس.

ـ لقد كانت أطروحة الإمام عن ولاية الفقيه زهرة تغذَّت من تلك الجذور، وأعطت ثمارها، بعد ذلك، عبر التاريخ الطويل من الجد والمثابرة والعمل الدؤوب.

□ نعم؛ لقد كان بحث ولاية الفقيه من البحوث الأصيلة في الفقه عبر التاريخ.

ـ ما هو جوهر الحكومة الدينية وحقيقتها؛ أي الحكومة التي يكون الدِّين أساساً في تعريفها؛ وأين تحل الحكومة من الدِّين؟ وما هي الشُّروط والمواصفات التي ينبغي توافرها أو عدم توافرها في الحاكم والحكومة؟ وأيُّ تعريف يكون جامعاً ومانعاً لها بحيث تُسمَّى حكومة دينية أو إسلامية، وبخاصة لو قلنا إنها حكومة مطلقة؟

لقد ادعى بعض الباحثين أنها حكومة دكتاتورية ومستبدة، فهل يمكن إقامة دولة ـ دينية كانت أم غير دينية ـ لها القدرة والقوة، ولكنها

تفقد الصلاحيات والاختيارات جميعها في أن تفرض حكمها وسلطاتها على الأمة؟! وهل أنَّ ولاية الفقيه المطلقة تفضي إلى حكومة دكتاتورية ومستبدَّة؟

□ أمّا، في ما يخصُّ سؤالكم الأوّل، فإنه ينبغي طرح مجموعة أسئلة لفهم خصائص الحكومة الدِّينية، وهي: ما هو الدَّليل القرآني المتعلِّق بمستقبل البشرية؟ وماذا يفرض الوحي على الإنسان؟ وما هي نظرة الأديان الإلهية إلى هدف البشرية؟ وما هي إرادة الله سبحانه من خلق الإنسان؟!

نحن نعلم اهتمام الشريعة بمسألة العدالة ولزوم تحقيقها في المجتمعات والأمم؛ وأن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي تلقى على عاتقها حماية الأمّة وتأمين العدالة لها، وربما لم أتعرف على بعض المصطلحات الفقهية؛ ولكننا نعبِّر عنها في مبادىء الأخلاق بـ «القسط والعدل» (distributive and corrective) وتوزيع الثَّروة الاجتماعية بالتساوي بين أفراد المجتمع. فالحكومة الإسلامية في الحقيقة حكومة شموليَّة وعالميَّة (universal)، وهي تهدف إلى إيجاد التوازن وضمان العدالة الاجتماعية الحقيقية، وهي قائمة على موازين وأسس ثابتة (Scale)؛ ولا تعيَّن تلك الموازين إلاَّ من قبل المشرِّع الإسلامي، لأنها من وظائفه الخاصة به، وإلاَّ فلا فرق بين كونها حكومة دينية أو غير دينية إذاً.

فكل حكومة من هاتين الحكومتين تنادي بضرورة تحقيق العدالة ولزوم تطبيقها؛ ويمكن أن تدَّعي الحكومة غير الدينية أنها تقوم بوظائف وإنجازات ضخمة لأجل العدالة، ولكن الفارق بينهما هو أن الحكومة غير الإسلامية لا تعطي الضَّمانات لتحقيق العدالة الاجتماعية أو السياسية أو أيّ نوع آخر من أنواعها؛ لأنَّ الشرع وحده هو الذي يضمن تحقيق

العدالة في المجتمع، وتقوم الحكومة على ضوء هذه الأسس والمبادىء الثَّابتة للعدالة. وهنا أيضاً تطرح مسألة الولاية، صحيح أن بعض الفقهاء كانوا قد بحثوا عن «ولاية القضاء»، ولكن ما هو المقصود بالحكم هنا؟ فهل هو بمعنى «الحاكم والسلطان» أو أن له اصطلاح فقهي خاص؟ وما هي وظائف أتباع الإمام المهدي عليه السلام ومسؤولياتهم في عصر الغيبة الكبرى تجاه قضاياهم المصيرية المعاصرة؟

لقد كان كلام الإمام الخميني هو أنَّ من الخطأ أن نقول: إنَّنا لا وظيفة لنا أبداً ما دام الإمام المهدي عليه السلام لم يظهر، وأن على الإمام أن يظهر لكي يصلح أمورنا ويحل مشكلاتنا وقضايانا المعاصرة. إنَّ هذا الكلام لا يقبله الشَّرع والعقل معاً. كلا، فنحن لدينا وظيفة ومسؤولية عظيمة، وهي تلبية رغبات الإمام عليه السلام والاستجابة له؛ فما الذي كان يريده الإمام منا لو كان حاضراً؟

أمَّا بحث ولاية الفقيه في جواب أولئك الذين قالوا: إن الولاية المطلقة هي خاصة بالإمام المعصوم وأهل البيت عليهم السلام؛ ويخلطون في الاصطلاحات والمفاهيم؛ فمن الواضح جدّاً أن مشيئة المعصوم هي نفسها المشيئة الإلهية ولا مشيئة أخرى له تتعلق به شخصياً. وليس الفقيه العادل، أيضاً، مختاراً ومستقلاً في مشيئته؛ وإنَّما مشيئته هي من المشيئة الإلهية، فقد تصوَّر بعضهم أن الفقيه العادل يفرض مشيئته الشخصيَّة على الأمة؛ وهذا غير صحيح طبعاً؛ فكما أن العصمة في الإمام معناها أنه لا فرق بين إرادة الإمام وإرادة الله سبحانه، وهي إرادة واحدة، وعلى الإمام أن يطبِّق إرادة الله مع إرادته في المجتمع ويعمل بهما معاً، وهي ليست إرادته الشخصية الخاصة به، فالمعصوم معناه أن هناك الضمانات اللازمة والكافية في أن لا تكون تصرفاته ناشئة من حالة

الغرور والتكبُّر والأنانية، وإنما تقوم على مصالح وأهداف إلهيَّة ومهمّته إيصال الأحكام وتبليغها للأمة.

ونحن نمتلك حالة من الارتياح والشعور بالاطمئنان بأن شخصيَّة الإمام بعيدة عن المفاسد الأخلاقية والاجتماعية كما هو موجود عند بعض الشخصيات، ولا يمكن تحقُّق تلك الأمور في شخصية الإمام عليه السلام، لأنه يطبِّق الإرادة الإلهية في المجتمع، والمسألة هنا هي أنَّ الإمام المعصوم إذا لم يكن حاضراً فلا يجوز تعطيل الأحكام الإلهيَّة أبداً، وعلى الفقيه العادل أن يتصدَّى لمنصب الحكومة هنا؛ فهو وإن لم يكن معصوماً؛ ومعرَّضاً للاشتباه والخطأ في سلوكه العملي، ولكنَّه مع ذلك عالم عادل؛ يجب عليه أن يفني نفسه في معرفة الأحكام الإلهيَّة ويذوب في تطبيق الشريعة في المجتمع، فلا يطلب لنفسه أي شيء، ولا يقول من عنده أي شيء، بل يبذل قصارى جهده من أجل تحقيق الإرادة الإلهيَّة، فهل يصح لمن يقدر على الحكومة وإدارة المجتمع أن يفقد الصلاحيات والاختيارات اللازمة له؟!

ـ لا يمكن أن تتحقّق الحكومة للفقيه من دون الصَّلاحيات والاختيارات الكافية طبعاً؟

□ فعلى هذا تكون الولاية المطلقة هي ولاية «المسؤول». والمطلقة ليست بمعنى المستبدَّة والدكتاتورية؛ بل هي الضمان للمشيئة الإلهيَّة، فلو أصابها الخلل أو العطب فلا فائدة من وجوده وعليه أن يعزل نفسه، ويكون تشخيص الولي هو الملاك إذاً لا المشيئة والإرادة الشخصية له.

إن الأمَّة لا تقدر على أن تنصب أيّ أحد أو تعزله؛ وليس للحاكم أن يفعل ما يريد، بل على الجميع الطاعة واتباع الأوامر الإلهية، وليست

ولاية الفقيه حكومة غير مسؤولة؛ بل على العكس من ذلك؛ إنما هي مسؤولية خاصة ملقاة على عاتقها تطبيق الأحكام الشرعية وإقامة الحكومة الإسلامية، أي تحقيق المباني الإلهية التي هي وليدة العدالة وثمرتها؛ وعليه فإنَّ الحكومة الدينية هي الحكومة التي تكون معاييرها وموازينها مبنيَّةً على العدالة التي نزل بها الوحي المقدَّس من السماء.
لقد شاهدت في إيران اصطلاحات ومفاهيم عجيبة، ومنها اصطلاح «الديمقراطية الدينية»، أو «الثيوقراطية» لولاية الفقيه؛ وهو اصطلاح غربي مستورد في الثقافة الإسلامية؛ وأنا أعتقد أن من الخطأ جدّاً أن نضع لبعض المفاهيم الإسلامية تلك الاصطلاحات الغربية. فليست الديمقراطية الدينية معادلاً جيِّداً لولاية الفقيه؛ لأنَّ الثيوقراطية اصطلاح كان قد وضع لرجال الكنيسة ورهبانها؛ وهنا ولاية الفقاهة والاجتهاد، أي ولاية الأخصائيين في كشف المشيئة الإلهية وتطبيقها، ولو أردنا أن نضع لها اصطلاحاً مناسباً؛ فالأفضل أن نضع لها اصطلاح «حكومة الفقاهة والاجتهاد وقبول المسؤولية العامة» كما اقترحه الدكتور حميد عنايت، أي القوانين الإلهية التي يتعيَّن مسؤولٌ عن إجرائها وتطبيقها، ومن ثم تتوجَّه نحوها مسؤولية الحكومة. والولي الفقيه هو الشخص الذي يتولَّى تلك المسؤولية الإلهيَّة، ومن ثم يقوم بتطبيق الشريعة الإسلامية من خلال ولايته على الأمَّة؛ ولتحقيق العدالة في المجتمع.
إنني لا أستطيع من خلال تطبيق الحكومة الدينية أن أفصل الدين عن السياسة والحكومة؛ لأنَّ الإسلام رفض أي نوع من الفصل والتفكيك، فلا يمكن تقسيم البشر بالشكل غير الطبيعي إلى قسمين مثلاً؛ وإنَّما يسعى البشر دائماً إلى إيجاد حبل الارتباط بين مجتمعهم وإيمانهم. لقد تأثرت البحوث في إيران بالأسلوب الغربي، وهي لا تتفق مع الأساليب الإسلامية والأهداف النهائية المرسومة.

ـ ذكرتم أن الحكومة الإسلامية تقدِّم الضَّمانات الكافية لتحقيق العدالة في المجتمع، وبقي تعريف «العدالة» غامضاً في تاريخ الفلسفة والحقوق وعلم الأخلاق وغيره، وأصبحت العدالة اليوم سياسة عامّة للأنظمة الدَّولية، فما هي العدالة؟ وما هي مصاديقها؟ لقد عدّ النظام الشيوعي إلغاء الحاكميَّة الفرديَّة والسَّيطرة على وسائل الإنتاج مظهراً من مظاهر العدالة. وعدَّ النظام الرأسمالي الليبرالي إلغاء حاكمية الدَّولة وسيطرتها على مقدَّرات الشعوب مظهراً آخر من مظاهر «العدالة». وقال الفلاسفة الليبراليون: إن العدالة لا مفهوم لها أصلاً؛ وإنما هي تحقّق جانباً ضئيلاً من الرَّاحة والرفاه العام؛ وتقوم بسد بعض الثغرات والفواصل، وليس لها معنى آخر يسمى بالقواعد الحقوقية أو الاجتماعية. وقد عبر عنها الشهيد المطهري «بأنها عند العدلية جزء لا ينفصل عن سلسلة علل الأحكام الشرعية». وقد أخطأ بعضهم فهم هذا التعبير؛ فقد شاهدت أخيراً هذه العبارة، وهي: إننا إذا شعرنا بالحكم الشرعي المسلم والمنصوص عليه من طريق الاستحسان، أو من أي طريق آخر؛ ولم يكن هذا الخبر عادلاً في نظرنا؛ فبما أن العدالة لا تنفصل عن سلسلة علل الأحكام الشرعية؛ فإنَّنا نقدر على الاستغناء عن هذا الحكم! مع أن الشهيد المطهري كان قد بحث العدالة بحثاً ثبوتياً، بمعنى أن الأحكام إنما شرّعت تشريعاً عادلاً؛ لا أننا نقدِّم لها تعريفات جوفاء وعشوائية، ثم نبدأ بالفصل والتفكيك بين الأحكام، فنقبل بعضها ونرد الباقي. فلو فرضنا تحقُّق العدالة في سلسلة علل الأحكام فيكون هنا معنيان: إجراء العدالة وتطبيقها، وإجراء أحكام الشرع، وكل منهما هو غير الآخر، وحينها فلا تنحصر الأحكام الشرعية في الرسائل العملية فقط؛ بل هي محتاجة إلى الاجتهادات الإسلامية وتطبيقها في مختلف المجالات. فهل قولكم: إن الحكومات الإسلامية تقدِّم الضمانات

الكافية للأمة من أجل تحقيق العدالة في المجتمع، هي تعبيرات أخرى للحكومة الدينية بأنها تتكفَّل بإجراء الأحكام الإسلامية وتطبيقها؛ فهل هذا هو المقصود؟

□ نعم، فالحكومة الشَّرعية هي مجموعة من الأصول والقواعد التي جاءت بها الشريعة، تم استنباطها من خلال الاجتهاد والفقاهة والزمان؛ وهي أصول ثابتة لا تتغيَّر، وقد شُرِّعت قبل ذلك من قبله سبحانه وتعالى، والغرض منها تحقيق العدالة في المجتمع.

ـ هل يمكننا أن نقول: إنَّ العدالة قد تحقَّقت إذا تأسَّست الحكومة وطبَّقت الأحكام الإلهيَّة فيها من أولّها إلى آخرها.

□ المهمّ هو تحقيق العدالة في النهاية في المجتمع وسوف تتحقق.

ـ سأحاول أن أوضح هذا السؤال. عندنا تعريفٌ مسبقٌ للعدالة، وهو أنه لو ادّعى أي نظام تطبيق العدالة؛ فهل ينبغي علينا نقده؛ ونقول له: إنك فعلت ذلك أو لم تفعل، وكم هو حدّه وميزانه؟ أو أن الأوامر إذا نُفِّذت؛ فعلينا أن نستنتج بأن العدالة قد أجريت وتحققت؟!

وبعبارة أخرى: إن الحكومة التي ترفع شعار تطبيق العدالة ينبغي نقدها؛ وينبغي تقييد الحكومة بكونها «إلهية» ومؤيدة بالإدراكات القطعية للعقل... فهل توافقونا على تقرير هذا السؤال؟

□ نعم، بلا شك... فنحن لو نظرنا إلى كلمة «المعروف» الواردة في القرآن الكريم؛ فإننا سنعلم أن الله سبحانه قذف أمراً ما في نفس الإنسان، وهو الإلهام. قال سبحانه: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها؛ قد أفلح من زكَّاها وقد خاب من دسَّاها**﴾؛ ومعنى ذلك أننا قادرون على فهم الخطأ من الصواب. ولذا قال بعض فقهائنا ومتكلّمينا: إن الله،

سبحانه، كان قد أتم الحجة على عباده قبل نزول الوحي، وفي هذا إشارة إلى الإلهام الموجود في نفس الإنسان؛ فنحن نعتقد أن الكفار أيضاً محاسبون أمام الله سبحانه ممن لم يسمع نداء الوحي أيضاً؛ لأجل ذلك الإلهام في نفوسهم، فلا يعتذرون بعد ذلك أبداً.

ـ إذاً ليس الأمر كما تصوّره بعضهم بأننا لا نقدر على التمييز والتشخيص، أو أننا نميّز بين الأشياء بلا حاجة إلى الشرع ما دام العقل موجوداً؟ وإنما نحتاج إليهما معاً، وهما أمران لازمان ولا ينبغي الاستغناء عنهما. أما المصطلحات مثل «الديمقراطية الدينية»، أو «الثيوديمقراطية»، فهي مصطلحات شاهدتها في تعبيرات أبي العلاء المودودي وآخرين، وليس لها معنى واضح ودقيق، ولعلّ المراد بها الجمع بين «الإسلام» من حيث المحتوى، والجمهورية من حيث الأسلوب، وكما هو موجود اليوم في إيران؛ ولكن لم تقدَّم أي دراسة أو تحقيق علمي حول هذا التعبير.

لقد ذكرتم أنَّ الدين لا يمكن فصله عن السياسة؛ فإذا عرّفت الحكومة الدينية بأنها الحكومة التي تُعنى بالأمور الدنيوية للأمة؛ فإن كانت الأمَّة ملتزمة وذات طابع إيماني، وسمحت لها الحكومة بأداء عباداتها وطقوسها الدينية بلا مضايقات ـ أي مع هذين الشرطين ـ فهي حكومة دينية، وإلا فلا.. وهذا التعريف في الواقع أكثر شمولية من التعريفات السابقة؛ وهو يشمل الحكومات الواقعة في غرب الكرة الأرضية أيضاً، والتي تطلق على نفسها الحكومات الديمقراطية؛ وتهتم بشؤون الأمة وتأمين مصالحها العامة، وتفتح أبواب المساجد والمعابد ودور القمار وحانات الخمور من دون مضايقة منها لأحد، فما هو رأيكم بهذه النظرية؛ فهل يمكن أن تسمَّى تلك الحكومة التي تُعنى بالأمور

الدنيوية، وتسمح للأمَّة بأداء عباداتها بلا مضايقة، حكومةً دينية، أو أن هذا الاصطلاح يطلق على الحكومة التي تولي اهتماماً بالغاً بتطبيق الشريعة وإجراء أحكامها وتطبيق القيم والأخلاق في المجتمعات وتحافظ عليها وتدعو لها؟ وهل يجب أن تكون القوانين الموجودة في المجتمع إسلامية؟

□ إنني أعتقد بوجود خطأ مصداقي واضح في هذا البحث؛ ونحن نخطئ في تعريف الحكومة الدينية، فنتصوَّر الحكومة الدينية مثلاً، ثم نقول: إنه لا فرق بين أن تكون دينيَّة أو غير دينيَّة.

إنَّ الحكومة هي النظام الذي يطلبه الإنسان لتحسين أوضاعه الخاصَّة، والمهم هو تحقيق العدالة في النهاية دينية كانت أم غير دينية، والملاك هو القانون الإلهي، لا مجرَّد التسمية، وإن هذا التَّفكيك بين أن تكون الحكومة دينية أو غير دينية إنما هو مسألة الإنسان الغربي الجديد، وهذه ظاهرة شخصية لا تمثل الدين، وفي الوقت نفسه فإنَّ الإسلام، أو الدِّين العبري بشكل عام، المبني على العهد العتيق (old - Testament)، لا يقبل التَّفكيك أصلاً، فلماذا لم يبحث عن هذا الموضوع قديماً فيما ظهر فجأة من دون سابق علم؟! ذلك لأننا تصوَّرنا أنَّ الدين إنَّما هو أمر شخصي وخاص ولا يحقّ له أن يقتحم الحياة ويتدخل في شؤوننا الاجتماعية والسياسية و...؟! ولأننا تأثرنا وخدعنا بعصر التنوير الفكري والتطور والازدهار، فلماذا لا نزال نفتش حتى الآن في تلك البحوث القديمة؟ أو لأننا لم نعرف الدين وجوهره ينبغي إذاً أن نصل أنفسنا بهذا الأسلوب؛ وتأثرنا بتلك القراءات وتلك العقلية المتأثرة بذلك الأسلوب وبالدروس والرموز الكامبيوترية، مثل «B H D»، وغيرها؛ ولا يمكننا الوصول إلى عمق الإسلام وروح القرآن وجوهره،

فالمشكلة ليست مشكلة الحكومات الدينية أو غير الدينية؛ كما فسَّرها بعضهم؛ وإنما المشكلة في اعتقادي مصداقية.

لقد تم نقد هذا التعريف المسمَّى بالتفكيك البشري، وهو أهم نقد «للبشر ذوي البُعدين»؛ لاعتقاده بكلا البُعْدين: كل منهما معزولٌ عن الآخر.

يقول «ولفريد سميث» (Wilfred Cantwell Smith)، وهو أحد الكتاب الكبار في الغرب: «إننا هدمنا تعريف الدين في الغرب لأنّ عيوننا صفراء، وهي لا ترى الدين إلا أصفر؛ لأننا مصابون بالمرض؛ ونتعامل مع الدين بتلك النظرة السقيمة». بل حتى تفسيركم للدين ومفهوم الدين في القرآن غير صحيح؛ وهو ليس بذلك التفسير والمعنى الديني الذي ذكرتموه حاليّاً؛ فهو ليس بمعنى الإيمان الشخصي المحض؛ وإنما هو «القانون» والأسلوب والنهج في الحياة وتنظيم العلاقات الاجتماعية والسلوك الاجتماعي، وليس له معنى غامض مفاده، كما هو الآن في الغرب، أن الدين يختص بالآخرة ولا علاقة له بالأمور الدنيوية أبداً؛ فهذا المعنى غير موجود في اللغة العربية أبداً. إننا نمتلك ديناً يعلِّمنا الطاعة والانقياد لله سبحانه وتعالى لأنّه خالقنا. وهذا المفهوم يختلف تماماً عن مفهوم الغرب في تفسيره للدين؛ بل وحتى عندما تصل البشرية من خلال سلوكها العرفاني إلى مرحلة الكمال؛ فكذلك يكون الأسلوب والفقه لكل زمان.

لقد درّست التصوُّف في إحدى الجامعات الأميركية، وكنت أقول للجامعيين: إن هناك فرقاً شاسعاً بين التصوُّف الإسلامي والمسيحي، فالمسلم عندما يصبح عارفاً بالحقائق الإلهية، يعود ثانية إلى المجتمع ليصير معلِّماً فيه ولا ينعزل عن مجتمعه أبداً؛ وهذا ما يسمَّى في الإسلام

بحالة «الانعطاف في صنع الشخصية» (Personality). ومن هنا تظهر عظمة الإمام الخميني في هذا المجال أيضاً؛ فربما يحدّث الإمام الخميني نفسه قائلاً: إنني وصلت إلى مرحلة التكامل العرفاني ولا حاجة لي بالمجتمع؛ بل عليّ أن أختار جانب العزلة والرهبانية واشتغل بالعبادة والصلوات والذكر؛ ولكن الكمال العرفاني لا يسمح له بذلك، وهو يفرض عليه العودة إلى المجتمع. لقد كان الإمام الخميني عظيماً حتى من خلال الموازين العرفانية الإسلامية والموازين العرفانية للمذاهب الأخرى... نعم إنه رجل عظيم جدّاً.

ـ لقد تعرَّضتم، في حديثكم، للقيادة المثالية؛ وأشرتم إلى التَّحوُّلات الاجتماعية التي حدثت في إيران؛ فهل يمكن من خلال الأسلوب الغربي والمناهج الغربية الاقتراب من حقيقة الإسلام والحكومة الإسلامية؟

□ هذا سؤال مهم جدّاً عن الأساليب والمناهج الغربية؛ وقد قلت: إن الغرب يعيش اليوم أزمة حادَّة في نظرته إلى الدِّين، لأنَّ معظم الغربيِّين لم يعرفوا الإسلام على حقيقته؛ وينبغي ألَّا نظن أنهم يفهمون أكثر منا؛ لقد تأثرت التحقيقات الجامعية والأكاديمية بمناهج علم الاجتماع والعلوم التي كانت سائدة قبل خمسين سنة في الغرب، في الوقت الذي تقلّ فيه قيمة الأبحاث العصرية الحديثة مثل علم المعرفة الحديث وعلم الاجتماع الحديث؛ ولا يمكن تفسير بعض الظواهر الجديدة رغم التقدم التكنولوجي والعلمي، أمَّا نحن المسلمين فلا نزال نقلِّد الغرب ولم نصبح مجتهدين؛ وعلى خلاف ما مضى من التاريخ حيث كان المسلمون مجتهدين وكان الغرب مقلّداً لنا.

لقد تغيَّر طاقم القيادة الدينية من خلال حركة الإمام (رض) ومسيرته تماماً؛ وقلبت الموازين المادية جميعها في أقصى الأرض؛ فقد

جسَّد الإمام الخميني (رض) الإسلام في سلوكه العملي والاجتماعي، وأخرج بحث ولاية الفقيه من النظرية إلى التطبيق؛ أي أخرج هذا البحث من بين أعمدة المكتبات والمتاحف، وأدخله في معترك الحياة؛ وها هو يتسابق مع الزمن والتطور التكنولوجي الحديث؛ فلم يكن أحد يجرؤ على تطبيق الإسلام في السلوك العملي قديماً؛ وعندما أصبح الإمام الخميني (رض) قائداً دينياً يجسد للأمة أصالتها؛ لم يجد علماء الاجتماع طريقاً إلاَّ التسليم وغمد أسلحتهم التي شحذوها على الإمام؛ وتبدّل دين الأعراف والعادات والسُّنن القديمة إلى دين إيماني يشحذ النفوس ويفجِّر الطاقات ويؤثر في الحياة. فاليوم يبحث الجميع عن تفسير اجتماعي للدين الذي اعتقده الإمام الخميني (رض)، وقام بتفجير ثورته من خلاله، ولقد أضاف الإمام الخميني إلى الدين أمرين آخرين: أحدهما الحساسية والشعور بالمسؤولية من خلال العلاقات القائمة بين الدول والشعوب والآخر الإخلاص.

لقد قال أحد أساتذة جامعة «هارفارد» الأميركية، وهي تضم جماعة من الأخصائيين وأصحاب النظريات في أميركا: «لقد ظهر أن الالتزام بالدين والحاجة إليه أمران مهمان في العلاقات بين الشعوب والأمم بعد مجيء الإمام الخميني؛ وسوف لن يبقى الدِّين في عزلة بعد اليوم، وينبغي أن يدخل معترك الحياة ويصبح اجتماعياً، «to be with some one». لقد أشرت في محاضرة عن «حقوق الأمم والشعوب وما ينبغي عليها أن تتعلَّمه من الإسلام» ألقيتها في جامعة «جورج تاون» إلى أهمية الأسرة والعلاقات الاجتماعية والشعور الإنساني في الإسلام، وقد أخذتهما وتعلَّمتهما معاً من الإمام الخميني (رض).

ثم كانت أطروحتي هناك عن النظام الدولي، ومن خلال نظام

العـولمـة والتقـارب الحضاري؛ فإنه رغم كل هذا التطور نراه يغفل عن أهمية العلاقات بين الشعوب والأمم.

ولي وصية أخيرة أقدمها إلى المحققين المسلمين، وهي: إن عليهم أن لا يقيسوا بين الدِّين الإسلامي والمسيحي أبداً؛ فالمبشِّرون ازدادوا في مختلف بقاع العالم، ولكنهم أصيبوا بخيبة الأمل، ولم يوفّقوا في عملهم بسبب الاعتقادات التي يحملونها؛ فخلقوا لأنفسهم العراقيل والعقبات، وفي الوقت نفسه يزدهر الدين الإسلامي يوماً بعد يوم ويزداد بهجة وإشعاعاً، الأمر الذي يبعث على الحيرة والدهشة في بقاع العالم جميعها.

تطوُّر الفكر السياسي الإمامي
من الغيبة إلى الانتظار الإيجابي
قراءة في كتاب: «الفقيه والسُّلطة والأمَّة»
للشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

أ. محمد دكير

«إن أمر الولاية في الحكومة الإسلامية، في زمن الغيبة الكبرى، مرجعه إلى العالِم بالقانون الإلهي العادل الكفوء..»
المؤلِّف

خلفيّات التّطوُّر

هناك أسباب تاريخية ومذهبيَّة متعدِّدة، تقف وراء ضمور البحث العلمي الفقهي في المجال السياسي وإهماله لدى الشيعة الإمامية، فعلى المستوى التاريخي العام، هناك الموقف العقائدي من الخلافة القائمة، والإيمان بالإمامة المعينة بالنص الإلهي. هذا الموقف لم يطرأ عليه أي تغيير من حيث المبدأ طوال مدَّة تواجد الأئمة، بالرغم من كونهم ظلُّوا مبعدين ومن أنَّ حركاتهم ظلَّت محاطة. لكن مع غياب الإمام الثاني عشر ستظهر معطيات جديدة، فالمشروع السياسي للإمامة توقَّف لأجل غير معلوم، وظهرت أمام المجتمع الإمامي تحدِّيات موضوعية ومذهبية

كثيـرة، ولـم يكـن أمـام فقهـاء المـذهب وعلمائه سوى خيار الانشغال بمعالجة المسائل والمستجـدَّات الآنيـة للمجتمع الإمامي والإجابة على احتياجاته الدينية على المستويين العقائدي والفقهي. وقد نجم عن هذا الانشغال الذي دام عقوداً طويلة من الزمن، وضع الهيكل العام للمذهب وجمع تراثه وترتيب أصوله وفروعه، وأثناء ذلك نشطت البحوث الفقهية والأصولية بشكل كبير، وانفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، لكن بحوث الإمامة ظلت كما هي لا تتجاوز البحوث الاستدلالية على صحة القول بالنص والتعيين الإلهي لشخص الإمام، لكنَّها تطوَّرت كما وكيفاً بشكل يثير الدهشة، الأمـر الـذي جعل أحد فقهاء الإمامية يؤلِّف كتاباً، أواخر القرن السـابـع الهجـري، يستعرض فيه ألف دليل نقلي على صحة القول بالنص والتعيين الإلهي للإمام علي عليه السلام، وألف دليل عقلي آخر.

أمَّـا المـوقـف مـن المشروع السياسي للإمامة فقد ساده الانتظار، انتظار الفرج وظهور الإمام الثاني عشر، أو المهدي المنتظر (عجّل الله فرجه)، الذي سيملأ الأرض عدلاً بعدما تكون قد ملئت ظلماً وجوراً. لذلك لم يظهر أي اهتمـام يـذكـر مـن جـانب فقهاء المذهب بالمجال السيـاسـي أو البحث فـي إمكانيـة إقامـة دولة إسلامية زمن الغيبة، بل ظهرت مواقـف متطـرِّفـة تـدَّعـي أنَّ انتشـار الفساد والظلم في الأرض سيعجِّـل فـي ظهـور الإمـام المهـدي عليه السلام. لكن الغالبية من الفقهاء الإمـاميـة لم يكن لديهم مانع من قيام دولة إسلامية، زمن الغيبة، تسود فيها قيم الإسـلام ويتحاكـم النـاس فيهـا للشريعة، لكن «الخروج»، أو الثـورة والعمـل فـي سبيـل إقـامـة هـذه الدولة، كانت تقف في وجهه «محذورات شرعية؟» تنطلق من الروايات الكثيرة حول خصوصيَّة ظهور الإمـام المهدي وإقامته للدَّولة الإسلامية المنشودة، وكذلك ما جاء في

بعض هذه الروايات من التحذير من «الخروج» واتباع الرَّايات الباطلة، وقد فُهم من هذا التُّراث الرِّوائي، أن مشروع الدولة الإسلامية أُجِّل إلى زمن الظهور وانتظار الإمامة الحقَّة، وأن التكليف الشرعي هو الانتظار والدعاء بتعجيل الفرج، هذا هو الموقف الذي كان سائداً منذ زمن الغيبة الكبرى الذي انطلق أواخر القرن الثالث، وما زال ممتداً إلى يوم الناس هذا.

لكنَّ المعطيات الواقعية الجديدة، وخصوصاً مع بزوغ بداية هذا القرن وقبله بقليل، جعلت الموقف الإمامي يتغيَّر باتجاه التطوُّر على المستوى النظري والبحثي بالخصوص، في محاولة لإعادة النظر في مفهوم المشروع السياسي المؤجَّل، والإشكالات التي يطرحها مفهوم الانتظار وتداعياته الواقعية السلبية، خصوصاً مع بروز معطيات جديدة على الساحة الإسلامية بعامَّة، ونقصد بها الاستعمار الغربي الذي هجم بجيوشه ومخترعاته ونظمه السياسية والاقتصادية، وبدأ يبسط هيمنته السياسية والعسكرية على مناطق الإسلام، ويحل بوصفه بديلاً حضاريّاً، هدد بيضة الإسلام من الداخل والخارج.

هذا المعطى الواقعي الجديد، بالإضافة إلى الوضع السياسي الدَّاخلي الذي يعشِّش فيه الاستبداد والطغيان لسنين خلت، دفع العلماء والفقهاء الإمامية، على غرار علماء المذاهب الأخرى ومفكِّريها، في باقي المناطق الإسلامية، لإعادة النظر في كثير من القضايا والمسائل، يهمنا منها هنا الجانب السياسي فقط، لأننا نتحدث عن خلفيات تطور الفكر السياسي الإمامي. إذن هناك واقع جديد بمعطيات تصب كلها في الإنذار وإعلان حالة الخطر، لأن بيضة الإسلام أصبحت مهدَّدة من جميع النواحي؛ إذ إنَّ هناك قوانين ونظم سياسية واقتصادية واجتماعية وقانونية في طريقها لنسخ شريعة الإسلام، وهناك دعوات إصلاحية

وتغييريَّة ترى أن الحل الوحيد للخروج من حالة التخلُّف ومحاربة الاستعمار والنهوض يكمن في القضاء نهائياً على الاستبداد والطغيان السياسي الذي تعيش تحت نيره المجتمعات الإسلامية، بل لقد ذهب بعضهم إلى أن الاستبداد السياسي هو السبب في جميع مظاهر الانحطاط الحضاري الذي تتخبَّط الأمة الإسلامية في أوحاله.

لذلك نشطت الأبحاث في هذا المجال، منها ما يعرِّي ويكشف جذور هذا الاستبداد وتداعياته، ومنها ما يدرس ويقترح وصفات بديلة للحكم مخالفة للاستبداد، وتعطي للأمة وأفراد الشعب صلاحيات واسعة لإدارة شؤونهم السياسية وتحصيل حقوقهم الإنسانية. وليس هنا مقام الحديث عن هذه الكتابات ولا عن أصحابها. لكن هذه الخلفيات كانت مشتركة كما قلنا بين علماء جميع المذاهب الإسلامية وفقهائها، وجاءت الاستجابة شاملة. أمَّا بخصوص الاستجابة الشيعية فهناك نماذج معيَّنة من كتابات ومساهمات في هذا المجال أهمها وأكثرها شمولية وإحاطة محاولة الفقيه الأصولي الإمامي البارز الشيخ محمد حسين النَّائيني النجفي (ت ١٣٥٥هـ) الذي كتب: «تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة» دفاعاً عن النظام الديمقراطي، أو ما سمِّي آنذاك بـ «المشروطة»، أي الحكم المشروط والمقنَّن، الذي يكون فيه الحاكم خاضعاً للقانون والشريعة، عاملاً من أجل تطبيق القوانين لتحقيق المصالح والأهداف العامة للأفراد وللأمة ككل.

طبعاً، يمكن اعتبار هذا الكتاب نقلة نوعية في مسيرة التفكير السياسي الإمامي على مستوى البحث التأصيلي. فالدِّفاع عن النظام السياسي المشروط والمقيَّد بدستور ومجلس شعبي، واكبته محاولة لعلاج عدد من القضايا المهمة باعتبارها مقدِّمات لا بد منها في هذه

المحاولة التأصيلية لإضفاء الشرعية على النظام المشروط، ومن هذه القضايا قضيَّة مشروعية إقامة الدولة الإسلامية، ومشروعية عمل النواب المنتخبين، وموقع الفقهاء في هذا النظام والدور الذي يجب أن يقوموا به، وقضية الشورى، وغيرها من المواضيع التي عالجها الشيخ النائيني. ومن أهم ما توصَّل إليه، وهو ما سيغيِّر الموقف الشيعي السياسي باتجاه الانتظار الإيجابي، ويشكل بالتالي مقدِّمات أولية في بداية هذا القرن لنضج الأفكار السياسية وتطوُّرها، التوصُّل إلى إقامة الدولة الإسلامية في إيران فعلاً بعد ثورة شعبية عارمة قادها فقيه وعالم متميِّز من علماء الإمامية وأحد مراجع التقليد، له وجهة نظر خاصة ونظرية متبلورة حول طبيعة النظام السياسي الإسلامي في زمن الغيبة.

أقول: من هذه الأفكار ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية لرفع الظلم والاستبداد عن الناس وتمكينهم من حقوقهم الشرعية، وعدم إعطاء الحاكم المستبد الفرصة لاغتصاب حقوق الناس، بالإضافة إلى اغتصاب منصب الإمام المعصوم، لأنه ليس نائباً له ولا يحكم بإذن منه أو بإذن نوَّابه الشرعيين، أي الفقهاء، وتقييد السلطة والحاكم بالشريعة، ومشاركة الفقهاء والمجتهدين في مراقبة التشريعات والقوانين التي تصدرها السلطة الحاكمة لكي لا تكون مخالفة للشريعة، وغير ذلك من القضايا. أمَّا ما يخصُّ هذا التطوُّر بالذات فهو إعلان أهمِّية مشاركة الفقيه في الحكم وضرورة ذلك، بعدما كان منزوياً في مدرسته أو حوزته منشغلاً بقضايا الطهارة والحلال والحرام في أبواب الفقه المعروفة، وضرورة أن يرجع إليه في عدد من القضايا الدينية/ السياسية، باعتباره نائباً للإمام الغائب، وبحكم انشغاله بالنظر في نصوص الشريعة لاستنباط الأحكام من أدلتها وأصولها المعتبرة.

طبعاً، وجدت في كتب القدماء بحوث فقهية مطوَّلة تعرَّضت بشكل غير مباشر لمسألة السلطة والحكم، عندما تحدثت عن بعض موارد ولاية الفقيه، وكذلك البحوث المتعلِّقة بالقضاء والإفتاء، لكنها ظلت بحوثاً تنقصها المقدِّمات الضرورية لجعلها تنتظم ضمن مشروع تأصيلي يكشف عن أنموذج مقترح للنظام السياسي الإسلامي، كما هو الحال مثلاً مع نظرية ولاية الفقيه وغيرها من الأفكار التي كشف عنها هذا التطور في الفكر السياسي الإمامي المعاصر، الذي لا يمكن فهمه من دون المعرفة بخصوصيات المذهب الإمامي على المستويين: التاريخي والمذهبي كما قلنا قبل قليل؛ وذلك لأن خصوصية موقع الفقيه وصلاحياته في المذهب الإمامي تبقى متميِّزة وتزداد تميُّزاً عندما يصبح هذا الفقيه وليّاً للأمر، وهذا التميِّز كما قلنا له علاقة بمفهوم الإمامة لدى الشيعة الإمامية.

محتويات الكتاب

وسيظهر ذلك من خلال استعراضنا لمحتويات الكتاب الذي سنقوم بعد قليل بجولة في ربوع أبوابه وفصوله، لمعرفة المرحلة الجديدة التي وصل إليها التفكير السياسي الإمامي من جهة أولى، وللكشف عن الملامح العامة لنظرية ولاية الفقيه التي نادى بها زعيم الثورة الإسلامية في إيران الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني (قدس سره) من جهة ثانية، فالكتاب محاولة جادَّة وعميقة وشاملة لتأصيل هذه النظرية. جادة لأن البحوث جاءت على غرار المباحث الفقهية الأصولية في كتب الفقه، من حيث الاستدلال والمناقشة والتحليل للأدلة والبراهين، وعمقها مصدره مناهج البحث المعتمدة لدى المدرسة الأصولية الإمامية، أما الشمولية فيكفي أن نعرف أن أبواب الكتاب سبعة وفصوله ستة وأربعون فصلاً، بالإضافة إلى تمهيد

طـويـل وخاتمة. وخلال هذه الفصول والأبواب، حاول المؤلف، وهو مـن ذوي الاختصـاص الفقهـي والأصـولـي، أن يعالج مجمل القضايا والمسائل التي لها علاقة بهذه النظرية، تأصيلاً ودفاعاً وعلاجاً للشبهات والتساؤلات الواردة، وأخيراً الانتصـار للتطبيـق العملي والواقعي لهذه النظرية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم.

يمكـن تقسيـم مبـاحث الكتـاب، بشكـل عام، إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يبحث فيـه المـؤلِّـف ويستعرض الأدلـة التفصيلية على مشروعية ولاية الفقيه العـامـة في زمن الغيبة، وما يتعلق بها من بحوث وقضايا، والقسم الثاني نقد مفصل وشامل لنظرية ولاية الأمة على نفسها التي بحثهـا الشيـخ محمـد مهـدي شمس الدين في أحد كتبه، والقسم الثالث مناقشة مجموعة من الإشكالات والأسئلة التي ترد على الولاية المطلقـة أو العامـة للفقيه وصلاحياته الواسعة، وخلال هذه العناوين الثلاثة الكبرى هناك عشرات القضايا الجزئية عالجها الكتاب.

مفهوم الولاية ومشروعيّة إقامة الدَّولة زمن الغيبة

يلاحظ أن جلَّ من كتبوا من علماء الشيعة حول المشروع السياسي في زمن الغيبة، تحدَّثوا في بدايات كتاباتهم ومؤلفاتهم حول مشروعية تأسيس الدولة الإسلامية واستعراض الأدلة العقلية والنقلية لإثبات هذه المشروعية، والسبب كما قلنا يرتبط بمفهومي الإمامة من جهة، والغيبة الكبرى من جهة ثانية، وانتظار الإمام المهدي الذي سيقيم وحده دولة الإسلام الحقة من جهة ثالثة، وقد سلك المؤلف النهج نفسه. لكنه مهَّد لـذلك بالحـديث عن معنى الولاية وأقسامها ومراتبها، وعن الولايتين التكـوينيـة والتشريعيـة، وقسم الولاية التشريعية إلى قسمين: أولاً حق التشريع والمقصود به، بالنسبة للأنبياء والأئمة، «القدرة على بيان الحكم

الشرعي الواقعي الذي يريده الله تعالى». ثانياً: حق الأمر والنهي ووجوب طاعة الولي وامتثال أوامره واجتناب نواهيه، ثم أوضح أن معنى ولاية الفقيه يرتكز على القسم الثاني في الولاية التشريعية، أي أن للفقيه حق الأمر والنهي، «ويجب أن يطاع» عند فَقْد الإمام المعصوم، قبل الغيبة وبعدها، لذلك يلاحظ ـ كما يقول المؤلِّفَ ـ «أنَّ الإجازات التي أعطيت للفقهاء بالتصدِّي للسَّاحة في ما تحتاجه من تصدٍّ لرفع حاجات الناس الدينية والاجتماعية، إنما أعطيت في عصور وجود الأئمة المعصومين، وأن كثيراً من الروايات التي يستدل بها على ولاية الفقيه قد ظهرت في عصور الأئمة عليهم السلام»؛ وذلك بسبب تعذُّر الوصول إليهم والأخذ عنهم مباشرة.

بعد هذا التمهيد حول مفهوم الولاية وأقسامها، يقدِّم المؤلف ثلاثة أدلَّة لضرورة إقامة الحكومة الإسلامية زمن الغيبة:

أولاً: أحكام الإسلام تستلزم الحكومة لأن «من البديهيات الاجتماعية أن التشريع وحده لا يكفي لسعادة البشرية ما لم ترافقه سلطة تنفيذية»، لذلك «كان من توابع النبوَّة الخاتمة والإمامة ضرورة تشكيل حكومة إسلامية وإيجاد مؤسسات تنفيذية على يد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

ثانياً: حفظ نظام الناس وحقوقهم، وهذا ما تسالم عليه العقلاء.

ثالثاً: الأدلة من القرآن والسنة وروايات أهل البيت عليهم السلام لم تهمل أمر الحكم، لأن تحقيق العدل وأهداف الرسالات السماوية يحتاج لوجود نظام يجمع الناس «في ظل سقف ولاية دينية شرعية يتولاَّها أولو الأمر محددين بالإسم والصفات»، بالإضافة طبعاً إلى أن الأحكام والتشريعات الإسلامية لم تسقط ولم ينته العمل بها بموت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وغياب الأئمة عليهم السلام.

ومن خلال هذه الأدلة العقلية والنقلية والمقدمات الضرورية يصل

المؤلَف إلى نتيجة، وهي: «إن العقل والشرع متَّفقان على ضرورة إقامة حكم عادل والسعي له، ويكون ذلك من الواجبات الكفائية على من يقدر عليها».

الولي الفقيه والصِّفات المعتبرة فيه

وعليه، فقد آن الأوان للحديث عن طبيعة هذا النظام السِّياسي الذي يحقِّق أهداف الرسالة الإسلامية في زمن الغيبة، وما هي صفات الولي أو الشخص الذي سيتولى الإشراف على هذا النظام وتسييره، والإجابة على عدد من الأسئلة التي ستشكل الإجابة عنها صرح هذا النظام السياسي الشرعي المطلوب وطبيعته. والأسئلة والأجوبة تستدعي الرجوع إلى وقائع التاريخ والتراث الضخم من الأحاديث والروايات للتنقيب والبحث المضني في دلالات المتون ومشكلات الأسانيد، من أجل بناء النظرية لبنة لبنة. وهذا ما قام به المؤلِّف في الباب الثاني من الكتاب، وهو يبحث عن صفات الولي في الحكومة الإسلامية، ولأهمية التأسيس والتأصيل فقد استغرق البحث، في هذه القضية، ثمانية فصول ومباحث متعدِّدة. والنتيجة المتحصِّلة بعد البحث في الأدلة العقلية والنقلية أن الحاكم في الدولة الإسلامية له مواصفات خاصة أهمها: العدالة والكفاءة. فالعدالة التزام مبدئي بالشريعة ومبادئها التزاماً شخصياً وفي العلاقة مع الآخرين. أما الكفاءة فهي قدرة على إدارة شؤون الأمة والعمل على تحقيق مصالحها وأهدافها المنسجمة مع الرسالة ومبادئها.

وعلى ضوء ما استعرض المؤلف من أدلة ومباحث ونقاشات مطوَّلة يصل إلى «أن أمر الولاية، في الحكومة الإسلامية، في زمن الغيبة الكبرى، مرجعه إلى العالم بالقانون الإلهي العادل الكفؤ»، لكن هل يجب أن يكون فقيهاً؟

عـودة مـرة أخرى إلى الأدلَّة التفصيلية للإجابة عن هذا السؤال، ونحن نقترب من رسم صورة النظام السياسي الإسلامي في زمن الغيبة، أو نظرية ولاية الفقيه التي يؤسِّس لها المؤلِّف. في الروايات والأحاديث عن الرسـول ﷺ، وفي روايات الأئمة، هناك تصريح واضح بالرجوع إلى الفقيه لمعرفة الأحكام الإسلامية عند فقد الإمام المعصوم، أهم هذه الـروايـات التـوقيـع المنسوب للإمام المهدي عليه السلام والذي نقله الشيخ الصدوق عن الشيخ الكليني، وفيه «. . . وأمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجَّتي عليكم وأنا حجَّة الله. . .»، وكذلك مقبولة عمر بن حنظـلة، وغيرها من الروايات التي تحدثت عن العلماء ورواة الأحـاديـث. وقـد أوضـح المـؤلِّف وجه الاستدلال بها، وناقش الإشكالات الواردة عليها، من حيث الدَّلالة والسَّند.

إن الأدلَّة العقلية دلَّت على ثبوت الولاية للفقيه، وتحصَّل من مجمـل الـروايـات المعتبـرة ثبـوت هـذه «الـولايـة للفقهـاء مـن قبـل المعصومين عليهم السلام فـي جميـع مـا ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم الولاة على الأمة، وحتى نخرج عن هذه القاعدة في مورد ما ونسلب عن الفقيه صلاحية الولاية في هذا المورد يجب أن يدل دليل على اختصاص المورد بالإمام المعصوم عليه السلام».

وهـذه النتيجة ليست نهاية المطاف، لأن الأدلَّة المعتبرة تحدثت عن ولاية الفقيه في موارد متعدِّدة، لكن إثبات الولاية العامة له عبر هذه الاستدلالات يحتاج إلى مزيد من البحث والمناقشة وترتيب المقدمات واستخلاص النتائج، وهذا ما سيقوم به المؤلِّف في ما بعد، لأن إثبات الولاية العامة هو الركيزة الأساسية التي تقوم عليها نظرية ولاية الفقيه.

إن الفقاهة وحدها لا تجلب الشخصية القادرة على إدارة شؤون

البـلاد وقيـادة العباد، بل لا بد من توفر شروط أخرى، وأهمها العدالة والكفاءة كما مر بنا، وليس من الصعب الاستدلال على اشتراط العدالة فـي الـولـي لـوجـود نصوص عن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام صريحة الدلالة فـي ذلـك. «أمـا الكفاءة فقد أشرنا سابقاً ـ يقول المؤلف ـ في الدليل الإجمالي إلى أن هذا الشرط هو في الحقيقة شرط موضوعي لا يمكن فرض ولاية شخص بدونه إلا إذا كنَّا نريد أن نستهتر بشؤون الأمة ومصالحها كما يحصل في كثير من البلدان»، وقد تكاثفت الأدلَّة العقلية والنقلية لدعم هذا الشرط، أو الصفة، في الولي أو الحاكم الإسلامي. وهناك صفات وشروط أخرى معتبرة مرجعها إلى الكفاءة كذلك.

طبعاً لا يمكن إغفال الأدلة العقلية لأنها تكشف عن موارد أخرى تعـالـج وتتمِّـم البحث فـي عناصـر الاستدلال، لأن الأدلة الإجمالية المذكورة لا تكفي لإثبات شرطية الفقاهة، لذلك «لا بد من دليل عقلي» يدلُّ بوضوح على اشتراط الاجتهـاد في الولي، الأول عدم لزوم طاعة غير الفقيه أو الذي يقلد غيره. ثانياً دليل العقل في موارد الحسبة. ويُرَدّ على الدليل الأوَّل بأنَّ الموارد التي تحتاج لخبرة لا تكون متوفرة للولي الفقيه يُكتفى فيها بالاستشارة والرجوع إلى أهل الخبرة. «لكن لا نستطيع ـ يقـول المـؤلـف ـ الاستغنـاء عـن شرطية الفقاهة في الولي اكتفاء بأن يراجع الولي الفقهاء حتى وإن فرضنا عدم الدليل على اعتباره».

قضية أخرى متفرِّعـة عـن هـذه المباحث، وهي: هل يشترط في الفقيـه الـولـي أن يكـون الأفضـل فـي العلم والكفاءة؟ الجواب الأولي الإجمالي يـرى أنه إذا ثبت بـالدليل ضـرورة أن يكون الولي هو الأعلم والأكفأ لم يجز لغيره تولي شؤون الأمة، ويجب في هذه الحالة البحث عـن هـذا الأفضـل. «وإن لـم يـثبت ذلـك بـدليل جاز لمن توفرت فيه

الشروط أن يتولى شؤون الأمة، وإن وجد الأفضل»، وهذا الجواب بدوره يفتح الباب مشرعاً لعلاج قضايا أخرى لا تخلو من الصعوبة مثل مسألة الأعلمية الفقهية، وهل يمكن فعلاً معرفة الأعلم في مجال الاجتهاد، هناك نصوص وآراء كثيرة معروضة في مباحث التقليد. والمسألة فيها أخذ ورد طويلان. لكن يمكن الاكتفاء بالخلاصة التي توصل إليها المؤلّف، وهو على علم ودراية بإشكالات الأعلمية الفقهية، «فالأعلمية هنا ليس من الواجب تعميمها على جميع أبواب الفقه، بل يجب تقييد موردها بخصوص الأبواب المحتاج إليها في باب الولاية السياسية، مثل الإدارة وشؤون الحرب والسلم وغيرها من القضايا ذات العلاقة المباشرة بتسيير الحكم. والترجيح في الولاية ينبغي أن يكون للأعلم والأكفأ في هذه الأبواب، لو قلنا بلزوم تقديم الأعلم على غيره..».

طرق تشخيص الولي الفقيه

يبقى أن نتحدَّث عن ركيزة ثالثة مهمَّة ليقوم الهيكل الأساسي لنظرية ولاية الفقيه ويكتمل، بعدما أثبتنا ولايته والصفات التي يجب أن تتوفر فيه، السؤال الذي يطرح الآن هو: كيف يُعيَّن الولي الفقيه؟ أو ما هي طريقة تشخيصه الفعلي؟

هناك نظريَّتان لا ثالث لهما حسب رأي المؤلف: الأولى نظرية التصدِّي، والثانية نظرية الانتخاب. أولاً يمكن القول إنَّ مجرد تصدي الفقيه لولاية الأمر وشؤون الأمة كاف لصيرورته ولياً شرعياً، ولا تجوز مزاحمته، لكن هل هناك دليل على هذا القول؟

إذا تصدَّى، وسلَّم الآخرون، وتوفَّرت فيه الشروط، فإنه يصبح فعلاً الولي الشرعي، فليس التصدِّي وحده هو الذي يمنحه الشرعية

والأحقِّية، وإنما التَّصدِّي إضافةً إلى الشروط الأخرى المذكورة. هناك نقاش طويل عريض في هذه القضية يحتاج إلى الرجوع لفصول الكتاب ومباحثه لكي يُطمأن إلى النتائج والخلاصات، فليس هناك دليل على كفاية التصدي، لذلك يستنتج المؤلف «أنه لا بد من إضافة قيد أو قيود على التصدي ليكون مؤثراً، وهي جملة الشروط المتقدمة في الولي، لأن الشروط المعتبرة حددها الشرع، والانتخاب إعلان عن معرفته، سواء أكان واحداً بعينه أم تطلب الأمر الاختيار بين مجموعة ممن تحققت فيهم الشروط المعتبرة، والانتخاب هنا سيعني اختيار الأمة أفضل هؤلاء».

لقد تحدَّث المؤلف مطولاً عن طرق التشخيص المعروفة لدى المرجعية وغيرها، واختار بدوره، أو لنقل قدم طريق الشياع على غيره من الطرق، واعتبر أن أفضل طريق له هو «تشكيل مجلس يضم حشداً من أهل العلم والخبرة يشخِّصون، من خلال المشاورات بينهم، واستشارة الآخرين من هو الولي، ويكون الانتخاب منهم وليس انتخاباً مباشراً من الناس». وهذا المجلس الذي يضم الخبراء العدول والقادرين على اختيار الأفضل سيكون أعضاؤه منتخبين من طرف الأمة. وبالتالي ستمارس الأمة حقها في انتخاب ولي أمرها عن طريق هؤلاء الخبراء.

والخلاصة: إن الأدلَّة حدَّدت الشروط المعتبرة في الولي، «والانتخاب تعبير عن إحراز ثبوت الصفات ووسيلة لتشخيص الولي الأفضل من بين جميع العلماء المتصدين، أو الذين يقبلون بالتصدي. ومجلس الخبراء، كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، هو من ينتخب ويرشد الأمة إلى الولي الفقيه الأفضل لتولي زمام السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي الإمامي زمن الغيبة الكبرى».

صلاحيات الولي الفقيه

بعد إثبات شرعية ولاية الفقيه العادل الكفؤ، يأتي البحث الآن في صلاحياته، وهذا مبحث له أهميته الكبرى، لأن بعض الاعتراضات على نظرية ولاية الفقيه، إنما تنطلق من مناقشة موضوع الصلاحيات، والتخوُّف من الحكم الفردي الشمولي والصلاحيات المطلقة للحاكم، وبالتالي عودة لشرعنة الاستبداد والطغيان السياسي من جديد. ولنا عودة لمناقشة هذه الاعتراضات. أو التساؤلات. لأن المؤلف أفرد لها مباحث خاصة وعالجها بشكل مفصَّل.

بالرجوع إلى أدلَّة الولاية المذكورة، يظهر أن الأدلة اللفظية «تعطي عموم الولاية للفقيه»، باستثناء الصلاحيات التي كانت للإمام المعصوم باعتباره معصوماً، مثل إعلان الجهاد الابتدائي. ومن خلال الرجوع إلى سيرة الرسول ﷺ وسيرة الإمام علي، أثناء مدَّة خلافته، وما جاء في النصوص والروايات التي تحدثت عن صلاحيات الإمام أو الأمير، يمكن معرفة موارد هذه الصلاحيات العامة. وقد ذكر المؤلف عشرة موارد نذكر منها: الولي الفقيه هو المسؤول السياسي الأول عن اتخاذ القرارات السياسية المتعددة داخل الدولة، الإشراف على تطبيق الأحكام الإسلامية، المسؤول عن أمن الناس وحقوقهم، الولي على جميع الأموال الشرعية (الخمس، الزكاة، الأنفال..) المسؤول الأول عن القضاء، يراقب الوضع الاقتصادي، وله صلاحيات في هذا المجال لمراعاة المصلحة العامة، الإشراف على الوضع الثقافي، قيادة القوة العسكرية، وهو ولي من لا ولي له، وغيرها من الصلاحيات التي ترتكز ـ بالإضافة إلى النصوص المذكورة ـ على دليل الحسبة والموارد التي حدَّدها.

«فإذا استطعنا ـ كما يقول المؤلف ـ إثبات أن الحاكم الشرعي، في عصر الغيبة، هو الفقيه ولو بدليل الحسبة، ثبتت له هذه الصلاحيات، وإن لم يكن لنا غير دليل الحسبة وجب إجراء دليل الحسبة على كل مورد يريد الفقيه إعمال الولاية فيه..».

ويمكن الإشارة هنا إلى أن عدداً من كبار علماء الإمامية قالوا بالولاية العامة للفقيه مثل صاحب الجواهر والمحقق الكركي، وحددها غيرهم بموارد خاصة، وقالوا بأن فحوى الأدلة اللفظية يمكن أن تقوي بمجموعها القول بالولاية العامة، لكن ـ وكما يقول صاحب كتاب «ما وراء الفقه» السيد محمد الصدر في باب القضاء، «غير أنه من المعلوم أن مثل هذا الإستدلال لا يثبت الولاية العامة على سعتها، لأنه مضمون إجمالي، يؤخذ منه بالقدر المتيقن، وهو إثبات الولاية بشكل جزئي لا مطلق»، لكن إذا ضُم هذا المعنى الإجمالي لرواية عمر بن حنظلة التي ثبتت سنداً ودلالة في الحجية على الولاية «أمكن أن تكون حجة في إثبات إطلاقه.. فيكون دليلاً تاماً على الولاية العامة»، والذي يراجع البحوث الخاصة بهذه المسألة المهمة، يجد الكتاب حافلاً باستعراض أقوال العلماء ومناقشتها والرد عليها أو إظهار المقصود منها، كل ذلك في سبيل تقوية القول بالولاية العامة للفقيه وهو صلب البحث وهدفه.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود تشابه كبير في الصلاحيات التي أعطاها فقهاء المذاهب الإسلامية للحاكم سواء أكان فقيهاً أم غير ذلك. فالصلاحيات، أو وظائف الحاكم عند الماوردي وأبي يعلى الفراء الحنبلي، لا تكاد تختلف عما ذكره المؤلف وغيره من علماء الإمامية، بالإضافة إلى وظائف معينة لها علاقة بالخصوصية المذهبية، وفي الكتابات الإسلامية السياسية المعاصرة، نجد الكثير من هذه الصلاحيات

مع اختلافات واقتراحات وشروط وتقييدات ليس هنا مكان بسط القول فيها. لكن أشرنا إلى ذلك لأهميته في تكامل النظرية السياسية الإسلامية انطلاقاً من الاستفادة من تراث جميع المذاهب والفرق الإسلامية، ما دامت هناك حاجة مشتركة بين الجميع يمكن اعتبارها أرضية لانطلاق البحث من أجل التأسيس والتأصيل، وهذا ما نحن بحاجة ماسة له.

ولاية الأمّة على نفسها في الميزان

نصل الآن إلى القسم الثاني، أي إلى المباحث الخاصة بنقد نظرية ولاية الأمة على نفسها. يرى المؤلف، في هذا الصَّدد، أن منشأ هذه النظرية يعود للفكر السني ومدرسة الخلافة الرافضة للقول بالتعيين والنص الإلهي على ولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، لكن ظهر في العقود الأخيرة من يروِّج لها داخل الدائرة الشيعية الإمامية، باعتبارها الصيغة الثانية للمشروع السياسي الشيعي في زمن الغيبة.

تنطلق هذه النظرية من مسلَّمة عقلية وشرعية، وهي أن لا ولاية لأحد على أحد إلا من ثبتت ولايتهم، مثل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين عليهم السلام، و «لا وجود لنص يدل على ولاية الفقيه العامة، وأن دليلها يصنع من إجراء دليل الحسبة، وأن دليل الحسبة لا يجري أساساً لإثبات ولاية الفقيه». من هنا ينطلق البحث حول نظرية ولاية الأمة على نفسها، أما أدلة القائلين بها ومرتكزاتهم فهي: دليل البيعة، سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، دليل الشورى، السيرة العقلائية، قاعدة السلطنة، نظرية العقد، خلافة الإنسان، ولاية عدول المؤمنين، الخطاب في القرآن للأمة.

بالمنهج الاستدلالي نفسه الذي عالج به أدلَّة ولاية الفقيه، يناقش المؤلِّف الوجوه التي يمكن أن يستدل بها من خلال الأدلة والمرتكزات

المذكورة وما يمكن أن يستند إليه من شروح وتفسيرات لترجيح ولاية الأمة على نفسها، ومع جريانه يمتنع جريان دليل الحسبة. لقد ناقش المؤلف كل وجه ودليل في فصل خاص به، وختم الباب بفصل ناقش فيه النظرية بشكل عام.

ومختصر الردود أن البيعة لم يثبت كونها سبباً شرعياً لإثبات ولاية شخص ما، سواء كان هذا الشخص معصوماً أم لا. ولا يمكن اعتبارها وسيلة لإنشاء ولاية للحاكم لا على سبيل التأسيس ولا على سبيل التأكيد. وقد يراد بها الانتخاب كما حدد سابقاً، باعتباره كشفاً واختياراً للأفضل المتوفرة فيه الشروط المحددة سلفاً من طرف الشريعة. أما الشورى فالتَّأمُّل في أدلَّتها يوصل إلى أهمية استشارة الحاكم وضرورتها لمن حوله من ذوي الخبرة والاختصاص، وكما يقول المؤلف: «يمكن القبول بالشورى على مستوى القيادة كخيار من الخيارات بناء على نظرية ولاية الفقيه». وأما بالنسبة لقاعدة السَّلطنة، وأن الناس مسلَّطون على أنفسهم وأموالهم، وأن الحكم شأن من شؤونهم، ليس لأحد أن يأخذه بغير رضاهم، فالجواب أن هذه السلطنة غير مطلقة إلا بمقدار تسليط الله تعالى لهم، لهذا قيَّدت الشَّريعة عدداً من التَّصرفات، ومنها أن الأمة ليس لها حق أن تنشئَ الولاية ابتداء لأي حاكم من دون الاعتبارات التي حدَّدتها الشريعة.

لن نسترسل في تتبُّع الرُّدود والاستدلالات النقدية الهادمة لنظرية ولاية الأمة على نفسها، وإنما استعرضنا بعض الوجوه النقدية لنكشف عن العمق الاستدلالي العلمي والبحثي الذي أوصل المؤلف إلى القول بأنَّ بعض أوجه الاستدلال على ولاية الأمة على نفسها تصلح لأن تكون أدلة معتبرة على ولاية الفقيه، وبالتالي لا يمكن اعتبارها نظرية سياسية متكاملة في مقابل النظرية الأولى، أي ولاية الفقيه العامة.

إشكالات ترد على ولاية الفقيه العامة

ناقش المؤلِّف عدداً من الإشكالات التي تردُّ القول بالولاية المطلقة للفقيه وصلاحياته الواسعة، مثلاً ما يروِّج له بعضهم من أن هذه الصلاحيات الكبيرة قد ينجم عنها استبداد وديكتاتورية، والجواب على هذه الشبهة يحتاج إلى استحضار بعض المقدمات، فالولي الفقيه هو أول من يخضع للشريعة وأحكامها وقيمها، ومهمته هي الإشراف على تطبيقها، والدعوة إلى الالتزام بها وتطبيقها على نطاق اجتماعي واسع، والولي الفقيه لا يحكم بهواه وإنما وفقاً للشريعة، وفي الموارد التي تتطلَّب الاجتهاد، فهو يبذل جهده الكافي لتشخيص الواقع بدقَّة، ثم يستنبط له الحكم المناسب. إذن فالعلم بالشريعة والاجتهاد المعتبر، علاوة على الكفاءة والعدالة والورع واستشارة ذوي الخبرة والاختصاص، كل ذلك يجعل السقوط في الدكتاتورية مستبعداً، بل مستحيلاً.

«نعم ـ كما يقول المؤلف ـ نحن نعترف بأنَّ العدل في ظل ولاية الفقيه نسبي ولا يمكن تحقيق العدل الكامل في عصر الغيبة، لكن هذا شيء لا يتنافى مع كون هذا المبدأ أفضل طريق يمكن اعتماده في عصر الغيبة كضمان لحقوق الأمة إلى أن يظهر ولي الأمر عليه السلام . . .».

هناك قضايا أخرى ناقشها المؤلف، وهي في الحقيقة مباحث علمية مهمة لا بد منها لتكامل النظرية والإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي يطرحها الوسط العلمي الحوزوي قبل غيره، لأنها إشكالات مدرسية حوزوية، مثل بعض أوجه الخلاف بين علماء الإمامية حول ولاية الفقيه العامة، وطاعته مع اعتقاد خطئه، ووجوب الاستشارة عليه، ومسألة الخمس، ووحدة الولاية وتعددها، وعلاقة الولاية بالمرجعية،

ومركزية السلطات. وما توصل إليه المؤلف من استنتاجات وخلاصات، لا يُعَدُّ نهائياً، لأن البحث في هذه المطالب يعدُّ جديداً، أو يحتاج إلى المزيد من البحث والمعالجة. والمؤلف يعترف بأهمية استمرار البحث في هذه المطالب، فالإنصاف ـ كما يقول ـ «أن الاشتغال بهذه المطالب بشكل تأسيساً لنظرية ربما تحتاج إلى سنين حتى تستقر بحيث تكون واضحة المعالم من جميع الجوانب والتفاصيل من جميع الجهات..».

الانتظار الإيجابي

لم يكن باستطاعتنا أن نتحدَّث عن جميع المباحث والمواضيع التي عالجها هذا الكتاب، لأنها كثيرة ومتفرِّعة، وقد أشرنا في البداية إلى عدد الأبواب والفصول التي احتضنها هذا البحث التأصيلي في المجال السياسي، لكننا حاولنا أن نقدم مستخلصات لبعض المباحث المهمة، ليتسنى للقارئ الإطلاع على مضمون هذه المباحث ومنهج الاستدلال المتَّبع لدى المؤلف، وهو من علماء الإمامية المعاصرين ومدرِّس في الحوزة العلمية، ولذلك أهميته الكبرى، لأن المباحث جاءت على غرار مثيلاتها في أبواب الفقه الأخرى، وهذا إيذان بعودة الروح والفاعلية لهذه الأبواب التي أهملت طويلاً داخل الأوساط والمدارس العلمية الإسلامية بشكل عام.

طبعاً هناك كتابات كثيرة ظهرت خلال العقود الثلاثة الأخيرة تتحدَّث عن النظام السياسي الإسلامي، لكن يغلب عليها الطابع الثقافي العام، وإيراد الأدلة الإجمالية والعامة على ضرورة الحكم الإسلامي، ومواصفات الحاكم الإسلامي. لكن البحوث التأصيلية الجادة والعميقة والتي تحاول فعلاً أن تكشف عن نظرية سياسية متكاملة يمكن تقديمها للمجتمع الإسلامي، تظل قليلة وفي حكم النادرة وخصوصاً في الدائرة

السنِّية. من هنا تنبع أهمية هذا الكتاب باعتباره بحثاً تأصيلياً مفصلاً في هـذا المجـال. لكـن هنـاك ملاحظات يمكن أخذها بعين الاعتبار أثناء البحث في مجال التأصيل للنظرية السياسية الإسلامية، ومنها:

ـ هـاجـس الخـوف، الـذي يتحكَّـم بـلا شعـور الإنسـان المسلـم ويوجِّهه، من أي نظام سياسي، بسبب قرون من الاستبداد والطغيان، وامتـداد ذلـك إلـى الأزمنة المعاصرة وما نجم عنه من وجود ما سماه الشيـخ النائيني بـالقوى الملعـونـة، أي تلـبُّس قلوب الأكابر وأشراف المجتمع، ومـن بينهـم علمـاء وفقهـاء، بـرذيلـة الاستبداد وقبولهم به ودفاعهم عنـه وإيجاد المسوِّغات الشرعيَّة له. ما كوَّن حالةً من اليأس تسود وتعم، لذلك فلا بد من اعتبار هذه الحالة التي أصابت حتى الفئة الواعية والمثقفة، والاهتمام بالأسئلة والإشكالات التي يمكن أن تطرح نتيجـة لـذلك، وعدم إهمالها بحجة ما، خصوصاً ونحن نتحدث عن التأصيل والشرعنة للنظريات، ولا يخفى على أحد أن جميع الأنظمة الاستبدادية ادَّعت وادُّعي لها الشرعية، لكن بقيت الفئات العريضة من المجتمع، ومعها الطبقة المحترمة من العلماء والفقهاء والمفكرين، لا تؤمن بأي شرعية مختلقة ومـزيَّفـة. لذلك حتى لا يتم الخلط، لا بد من الاهتمـام بـالتـأصيـل بعيـداً عـن المسـاجـلات السيـاسيـة والاختيـارات الشخصية، لأن تداعيات البحث والتأصيل لها علاقة مباشرة بالحقيقة أولاً وأخيراً. ولا يؤثِّر فيها نجـاح أنموذج واقعي معاصر أو فشله، لأن النجاح أو الفشل، لهما معطيات خاصة، إضافة إلى قوة النظرية وقربها من الحقيقة. فقوة نظرية الإمامة المنصوص عليها مثلاً ليست مكتسبة من خـلال التطبيـق الـواقعـي كمـا هـو معـروف، وإنمـا مـن الأدلـة النقليـة والعقليـة. لـذلك فالموضوعية العلميَّة تقتضي مراعاة هذه الهواجس والمخـاوف ومعالجتهـا بمنهـج علمـي رصين. بالطبع يستثنى من ذلك

الانتقادات التي تنطلق من أيديولوجية مناهضة للنظرية جملة وتفصيلاً، لكن يمكن الاستفادة كذلك من هذه الانتقادات لمعالجة جميع الثَّغرات المحتملة في النظرية. والأفكار النقدية يمكنها أن تكون عوامل منعشة ومنبِّهة لأية نظرية أو فكرة وتدفع بها نحو التكامل.

لذلك لا خوف على نظرية ولاية الفقيه من النقد، أما استنجاد الخصوم بأي إخفاق على المستوى الواقعي فهذا كذلك لا يمكن أن يشكل خطراً على النظرية ما دامت متماسكة فكرياً وقوية على المستوى النظري والعلمي، وكما قلنا سابقاً فللإخفاق معطياته الخاصة. وأي أزمة اقتصادية مثلاً يمر بها الاقتصاد الإيراني لن تكون بسبب نظرية ولاية الفقيه وإنما بسبب الحصار الدولي والحرب الاقتصادية الموجهة ضدّ جمهورية شعارها «لا غربية ولا شرقية» ونحن نعلم أن معظم الدول الإسلامية تعيش أزمات اقتصادية خانقة، وهذه الدول تتبنَّى أنظمة سياسية مختلفة لا علاقة لها بنظرية ولاية الفقيه من قريب أو بعيد، هذا مثال نضربه ونحن نشاهد الإعلام الغربي يتصيد الإخفاقات والعثرات ليدعي بأن الإسلام ونظرياته في جميع الميادين لا تصلح للحياة المعاصرة ولا تمكِّن المجتمعات الإسلامية من التقدم الذي تنشده.

إذن، لا بد، أثناء أي محاولة للتأصيل العلمي الحقيقي، من أن يتم الاهتمام بجميع الأسئلة والاعتراضات والإجابة عليها ومناقشتها لإثبات جديتها أو تهافتها وللكشف كذلك عن خلفياتها الأيديولوجية إن وجدت. ويبقى الرد العلمي المعزَّز بالأدلَّة والبراهين هو السبيل الوحيد للدفاع عن أية حقيقة نسبية أو مطلقة.

وأخيراً، نرى أن الكل مطالب بالبحث والتأصيل في زمن الغيبة، ليس فقط التأصيل في المجال السياسي، ولكن في عدد من المجالات

الغامضة والتي تحتاج إلى المزيد من التفصيل والمعالجة، مثل نظريات الإسلام في مجال الاقتصاد والاجتماع والتربية والثقافة والفنون. ويجب أن يقوم بذلك الفقهاء وذوو الاختصاص، لأنهم أقدر الناس على ذلك. ولأن كتابات المثقفين والمفكرين كما نعلم غارقة في العموميات والعناوين الكبرى، فالإسلام هو الحل، لكن كيف؟ وهذا الكيف يجب أن يستنبط من مصادر الإسلام المعتبرة، حتى يمكن تقديمه للناس باعتباره إنتاجاً إسلامياً يمكن الاطمئنان إلى شرعيته والأخذ به.

إن الزمن هو فعلاً زمن الغيبة، فلا وجود للرسول ﷺ، ولا للإمام المعصوم عليه السلام، والبحث مستمر في غير بلد عن الولي والحاكم الكفؤ والعادل، والاستبداد ينشر ظلاله السوداء القاتمة في مجمل مناطق العالم الإسلامي، ولا أحد يعرف طبيعة الأنظمة السياسية الحاكمة الآن، فمنها ما يدَّعي الديمقراطية، ومنها ما يدَّعي أنه يحكم بالقرآن والسنة، ومنها ما يدَّعي الجمع بين نظريات متناقضة، لكن جميع هذه الدول تحتل رأس القائمة في جميع تقارير المنظمات الحقوقية العالمية حول انتهاك حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلخ...

والمجتمعات الإسلامية تنتظر المخلِّص، لأن الإيمان بالإمام المهدي المنتظر(عج) عقيدة إسلامية عامة لا تخص الشيعة الإمامية وحدهم. لكن الانتظار قد يطول سنوات أو عقوداً من الزمن، لذلك فالعقل والشريعة والواقع كذلك، كل هذه المعطيات دفعت بالمجتمع الشيعي الإمامي، وعلى رأسه فقهاؤه، لجعل هذا الانتظار إيجابياً عن طريق التفكير في إقامة الدَّولة الإسلامية، والعمل من أجل التمهيد لهذا الظهور المرتقب، وهذا ما تنشده وتحاول القيام به نظرية ولاية الفقيه على المستوى الواقعي الآن.

تأصيل ولاية الفقيه

قراءة في كتاب: «دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني(قده)

أ. محمد دكير

«الحكومة الإسلامية ليست مستبدَّة ولا مطلقة، بل هي دستورية (مشروطة)، ولكن ليس بالمعنى المتعارف عليه في عصرنا الراهن، بحيث تكون مصادقة القوانين فيها بيد الأكثرية، وإنما دستوريتها على أساس التزامها بالشروط المعيَّنة في القرآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة»

الإمام الخميني (قده)

مدخل: الفكر السِّياسي الإمامي من الانتظار إلى قيام الدَّولة

لن نجانب الحقيقة إذا قلنا: إنَّ ظهور كتاب «الحكومة الإسلامية» لقائد الثورة الإسلامية في إيران، قد فتح آفاقاً جديدة أمام الفكر السياسي الشيعي الإمامي، الذي ظل متمسِّكاً بالانتظار منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (سنة ٣٢٩هـ)، ممتنعاً عن الانخراط في أية ممارسة أو تجربة سياسية، على المستويين النظري والعملي الواقعي، فلم تظهر مؤلَّفات أو بحوث تعالج قضايا الحكم والسلطة زمن الغيبة، كما لم يعرف الواقع أية تجربة سياسية تستمد شرعيتها من الفكر الديني

الإمـامـي. نعـم كـانت هناك تجربة قيام الدَّولة الصفويَّة في إيران التي انتصرت للمذهب الإمامي وجعلته المذهب الرسمي للدَّولة، لكن رغم النجـاحـات التـي حقَّقتهـا على صعيد نشر المذهب في إيران، وإعطاء مكانة متميِّزة للعلماء، إلاَّ أن طموح العلماء، أو مراجع الدين، لم يصل إلى حد التفكير في المطالبة بتسلُّم الحكم أو القيادة السياسية، لكن يمكن التأكيد أن الوضع السياسي والاجتماعي والعلمي للفقهاء والمراجع في الدولة الصفوية، قد أهَّلهم لأداء أدوار مستقبليَّة مهمَّة، كانت إيذاناً بتنامي قوتهم وتأثيرهم الاجتماعي والسياسي، فأصبحوا شريحة يمكنها أن تحرِّك الشارع الشيعي وأن تزعج السلطات الحاكمة إذا أرادت.

وقـد رأينـا كيف استطاعت «فتوى التَّنباك» التي أصدرها المرجع الشيعـي الكبيـر فـي العـراق الميـرزا الشيـرازي، أن تُفشـل مخطَّطـات الاستعمار البريطاني للهيمنة على الاقتصاد الإيراني، ومن ثم التحكُّم في توجيه السياسة الإيرانية.

لقـد استمـر دور العلمـاء واهتمـامهـم بالشـأن العام في تصاعد مستمرخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليبلغ ذروته في بداية القرن العشريـن مـع نهضـة الدستور، أو ما سمِّي بالمشروطة في إيران، حيث رأينا كيف شارك فيها العلماء بقوَّة، مناهضين للاستبداد السياسي، داعين للقضاء عليه وتحرير الأمَّة من سلبيَّاته وآثاره المدمرة، وقد أثمرت هذه التجربة أفضل ما كتبه علماء الإمامية دفاعاً عن النظام الدستوري أو النظام المشـروط والمقيَّـد، ونقصد به كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للفقيه المرجع محمد حسين النائيني، الذي أصَّل فيه للحكم الشوروي، وهـدم فيـه مـرتكـزات الاستبداد، وفنَّد شبهاته الدينية. لكن إلى ذلك الحين لم تكن مطالب العلماء والمراجع لتتجاوز سقف المطالبة باحترام

الحكومات السياسية للشريعة، وعدم سن قوانين مخالفة لها، واستشارة العلماء في ذلك واشتراكهم في المجالس النِّيابية بوصفهم مراقبين يسهرون على مراجعة الأحكام الصادرة، للتأكد من أنها لا تخالف الشريعة الإسلامية. لكن أحداً من الفقهاء لم يكن يخطر على باله أن ينخرط في محاولات تأصيلية لنظام سياسي إسلامي يكون فيه الفقيه حاكماً أو وليّاً للأمر، مبسوط اليد، وله جميع الصَّلاحيات التي يتمتع بها أي قائد سياسي حاكم، بل صلاحيات النبي ﷺ والإمام عليه السلام في الحكومة الإسلامية.

لقد وقف العلماء والفقهاء الإمامية، خلال القرن الماضي، في وجه الاستعمار والاستبداد السياسي معاً، وطالبوا بأن تكون هذه الحكومات (التي هي غير شرعية ومغتصبة لحق الإمام) على الأقل عادلة تحافظ وتحرص على حقوق الناس، وألا تكون مغتصبة للحقَّين معاً: حق الإمام وحق الناس في العدل والمساواة. لكن المعطيات الجديدة وتراكم الأحداث في إيران خصوصاً، واستفحال مظاهر الظلم والاستبداد السياسي ومحاولات الشاه ربط إيران بالغرب ليجعلها تؤدِّي دور الشرطي الحامي للمصالح الغربية على حساب مصالح الشعوب الإسلامية في المنطقة، ذلك كله دفع بعلماء الإمامية إلى الانخراط في العمل السياسي على نطاق واسع، أثمر هذه المرة كتاب «الحكومة الإسلامية» للسيد روح الله الموسوي الخميني (قده)، الذي عرض فيه، ولأوّل مرة في تاريخ الفكر السياسي الإمامي، نظرية ولاية الفقيه المطلقة. وقد استطاع الإمام الخميني (قده)، من خلال الاعتماد على هذه النظرية السياسية وبدعم الشعب الإيراني ومساندته، أن يطيح بالنظام الشاهنشاهي الفاسد والعميل للغرب، وأن يُرسي دعائم الجمهورية الإسلامية، جاعلاً جوهر نظامها السياسي ومحور دستوره، ولاية الفقيه

المطلقة، التي تستمد السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية شرعيتها منها.

لقد تحدَّث الإمام (قده) عن نظرية ولاية الفقيه بإسهاب قبل انتصار الثورة وبعدها، وكشف عن المقصود بولاية الفقيه بعامَّة، والمطلقة على وجه الخصوص، وتحدَّث عن مبانيها الكلامية والدينية، في حوزة النجف الأشرف يوم كان منفياً هناك، وقد كانت حصيلة تلك الدروس والمحاضرات التي ألقاها خلال ثلاث عشرة جلسة، حول موضوع الولاية كتابه السالف الذكر «الحكومة الإسلامية». وفي كتاب «البيع» تحدث مطوَّلاً عن الولاية مع بعض الإضافات. وبعد انتصار الثورة، استمر في تأصيله لنظريته السياسية ودفاعه عنها، ثم أصبحت هذه النظرية موضع تطبيق وتنفيذ على المستوى الواقعي، ما أضفى عليها بُعداً جديداً تطلب بعض التعديلات والشروح والإضافات، جعل هذه النظرية تنحو باتجاه التكامل لتأخذ مكانها في الفكر السياسي الإمامي، بوصفها أهم نظرية سياسية تخرج من رحم مؤسسة المرجعية الدينية الإمامية بعد قرون من الانتظار السلبي، وابتعاد الفقهاء والمراجع عن السياسة وقيادة المجتمع.

وكما أحدثت الثورة الإسلامية في إيران ردود فعل عالمية، متناقضة بين مؤيِّد وداعم، وبين مناهض ومتآمر، تعرضت نظرية ولاية الفقيه لردود فعل متباينة كذلك بوصفها جوهر النظام السياسي الذي اختارته الثورة الفتية، ولم تأت الردود من الخارج فقط، بل من داخل المجتمع الإمامي، الذي انقسم بين مؤيِّد لهذه النظرية متماه معها، وبين رافض لها بحُجج قديمة وحديثة، وبين متسائل عن مفهوم هذه النظرية؟ ومبانيها الشرعية وأهميتها في تطوير الفكر السياسي الإمامي؟ وهل

ستنجح في تقديم الأنموذج السياسي للدولة الإسلامية المنشودة زمن الغيبة؟ وهل ستتمكن، على المستويين النظري والعملي، من تجاوز الأزمة التي يتخبط فيها الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام لدى الفريقين: الشيعة والسنة، هذه الأسئلة وغيرها، أجاب عنها عدد من الباحثين الإيرانيين في محاولة لتسليط الضوء على المفهوم الحقيقي لولاية الفقيه المطلقة كما وردت في نصوص قائد الثورة الإسلامية في إيران وكتاباته وتراثه السياسي، وكما طبقها ونفذها بتعليماته وسلوكياته أثناء مدَّة حكمه.

هل تعدّ نظرية ولاية الفقيه المطلقة غريبة عن الفقه الشيعي؟

يرى عدد كبير من الفقهاء والباحثين أن «الولاية المطلقة للفقيه ليست نظرية جديدة طرحها الإمام الخميني(قده)، بل كان يعتقد بها أغلب فقهاء الشيعة كالمحقق الكركي، والمحقق الأردبيلي، وصاحب الجواهر، والنراقي، وقد ذكروها تحت عناوين مختلفة كالنيابة العامة للفقيه، الولاية العامة للفقيه، الولاية المطلقة للفقيه، أو الفقيه المبسوط اليد» (ص ١٠٧).

والخلاف، بين هؤلاء الأعلام، كان حول دائرة هذه الولاية، فبعضهم كان يرى أن سعة دائرة ولاية الفقيه كتلك السعة والشمولية التي كانت للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، «وأن يد الولي الفقيه مبسوطة في جميع الأمور في تدبير وإدارة شؤون البلاد وحق التدخل واتخاذ ما يراه من قرارات، وذهب آخرون إلى رفض تلك السعة والشمولية، وجعلوا ولاية الفقيه تقتصر على ولاية الأموال المجهولة المالك، والولاية على الأيتام، ولا يرون لها أبعد من ذلك، بينما ذهب البعض أبعد من ذلك قليلاً عندما قال بإسناد القضاء في عصر الغيبة للفقيه الجامع للشرائط

أيضاً، إلا أنهم سكتوا عن إجراء الأحكام التي يصدرها القاضي، وإن كان البعض قد أثبت له إجراء الأحكام أيضاً لكونها من لوازم القضاء الثابتة له» (ص ٥٣).

من هنا يتبيَّن أن الخلاف ليس حول شرعية الولاية وإنما حول سعتها وشمولها، وقد اختار الإمام(قده) القول الأول.

أمَّا بخصوص شرعيَّة هذه الولاية سواء أكانت مقيدة أم مطلقة، فقد تعرَّض لها الفقهاء كذلك، فالمحقِّق الكركي (ت ٩٤٠هـ)، يُصرِّح، في رسائله، بأن فقهاء الشيعة اتفقوا «على أن للفقيه الإمامي العادل، الجامع لشرائط الفتيا، والذي يُعبَّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، النيابة عن الأئمة المعصومين في جميع الأمور، التي تتعلق بها النيابة» (ص ٥٦).

أما دليله بشأن الولاية المطلقة، فما رواه الشيخ الطوسي في «تهذيب الأحكام» بإسناده إلى عمر بن حنظلة.. وفي معناه أحاديث كثيرة، والمقصود بهذا الحديث، هنا، أن الفقيه الموصوف بالأوصاف المعيَّنة منصوب من قبل أئمتنا، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل، بمقتضى قوله: «فإني جعلته عليكم حاكماً» وهذه استنابة على وجه كلي، ولا يقدح كون ذلك في زمن الصادق عليه السلام، لأن حكمهم وأمرهم عليهم السلام واحد كما دلت عليه أخبار أخرى» (ص ٥٧). أما صاحب الجواهر الشيخ محمد حسن النجفي، فقد أكد أن: «إطلاق أدلة ولاية الفقيه، سيما رواية إسحاق بن يعقوب، قد جعلت الفقيه في مقام أولي الأمر الذين يجب علينا طاعتهم» (الجواهر ج١٥، ص ٤٢١).

وبشكل عام، فمن يتتبع كلمات أعلام الفقه الجعفري، يجد أن لولاية الفقيه جذوراً راسخة في أعماق الفقه الشيعي، وأنها من ضرورياته إلى درجة أن بعض الفقهاء ادعى الإجماع عليها.. ومن ثمَّ،

فالاختلاف بين فقهاء الإمامية ليس في شرعية ولاية الفقيه من عدمها، وإنما يكاد ينحصر في سعة دائرة الولاية، هل هي مقيدة محصورة بمواضيع معيَّنة أو هي مطلقة؟ وما هي سعة هذا الإطلاق؟

قبل الإجابة على ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن الإمام الراحل(قده) لم يكتف بالأدلّة الشرعيَّة من نصوص وأقوال كبار الفقهاء، لتأصيل نظريته في الولاية والدفاع عن شرعيتها، وإنما قدَّم أدلَّة وبراهين جديدة، تنطلق من المباني والأسس العقديَّة والكلامية، وترتكز على مفهومين متفق عليهما، وهما: خلود الشريعة وشموليتها. يقول الإمام(قده): «إن كل من وقف على العقائد والأحكام الإسلامية، ولو إجمالاً، سوف لن يتردد في تصديق ولاية الفقيه، إذا ما طالعها وتصوَّرها، ثم ينتهي به المطاف لأن يقول بضرورتها وبداهتها» (ص ١١٦). كما أن «من يقول بعدم ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية، إنما ينكر ضرورة إجراء الأحكام الإسلامية، وشمولية الأحكام وخلود الدين الإسلامي الحنيف» (ص ١١٧).

إن أحكام الإسلام لا تعرف الزمان والمكان، فهي خالدة ونافذة المفعول، بعضها له طابع فردي، وبعضها له طابع اجتماعي، وهذا الأخير لا يتيسَّر العمل به من دون وجود نظام سياسي، يشرف على تنفيذه وتطبيقه، مثل القوانين الجزائية والمالية والدفاع القومي.. الخ. وعليه فالقول بتعطيل هذا الجانب - أي الأحكام ذات الطابع الاجتماعي - هو طعن في الاعتقاد بخلود الدين وشموليته للحياة وحاكميته.. ويتفرع عن ذلك سؤال مهم، فإذا اعتبرنا أن هذه الأحكام الاجتماعية الإسلامية يجب تنفيذها على غرار الأحكام الفردية، فمن سيقوم بذلك؟ هل يمكن للحكومات العلمانية أو الجاهلية أن تفعل ذلك؟ وأن تسهر على تطبيق أحكام الله في الأرض؟!

بنـاء علـى هـذا ـ يقـول الإمـام(قده) ـ تبرز ضرورة وجود «ولي الأمر، أي الحاكم القيم الحافظ للنظم والقـوانين، الحاكم الذي يحول دون الظلم والجور، وانتهاك حقوق الآخرين، أمين خلق الله ومؤتمنهم، هادي الأمة لتعاليم الإسلام ونظمه وعقـائـده وأحكامه، والسد الحصين أمام بدع أعداء الله وجاحدي الدين» (ص ١٢١).

أدلَّـة أخرى تحدّث عنها الإمام (قده)، تدعم بما لا مجال للشك فيـه أهميـة قيـام الحكـومـة الإسلامية وضرورتها. فقد وردت أحاديث وروايات كثيرة عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، تتحدث عن الدور الذي تـؤدّيـه الحكومة في تسييـر المجتمع وتوجيهه، وفي سيرة الرسول ﷺ أفضـل مثال، فقد أنشأ دولة وتزعَّمها إلى جانب كونه نبياً مبلِّغاً لرسالة السمـاء. وقـد اتفق المسلمون قاطبة من بعده على ضرورة الإمامة أو الخـلافـة، وأجـروا الكثير من الأحكام الإسلامية في إطار مؤسسات وأنظمة سياسية وإدارية، تمتعت بسلطة تنفيذية كبيرة لم يعترض عليها أحد، بل كُتبت حولها مؤلفات كثيرة تؤكد شرعيتها وانسجامها مع مبادئ الشريعة وسيرة العقلاء. وبذلك يمكن التأكيد أن للولاية سندين: شرعي وعقلي، والأدلة العقليـة جابرة لأي نقص في الروايات الواردة، أو أي إشكال يحوم حولها من حيث السند أو الدلالة.

دائرة الولاية: الفرق بين الولاية المطلقة والاستبداد

كما قلنا، سـابقاً، يكاد ينحصر الخلاف بين فقهاء الإمامية، في مفهوم الولاية علـى حجـم دائرتهـا، من حيث التقييد أو الإطلاق، وقد فهـم بـعضهم أن القـول بـالـولايـة المطلقة للفقيه يعني قيام «حكومة مستبدة، حكومة تتدخل في شؤون البلاد وحقوق الأمة، دون اكتراث

لأي معيار وملاك، حكومة تصادر حريات الأمة ولا تسمح لها بأدنى نقد أو اعتراض. . الخ» (ص ٧٠).

إن الذين يعتقدون أن الولاية المطلقة للفقيه تؤدي إلى الاستبداد، لم يفرقوا بين الولاية والحكومة، نعم الحكومة المطلقة، حكومة مستبدة لأنها تستند إلى حاكمية فرد أو أفراد معينين، حكومة قمعية لا تلتزم بقانون أو دين، والأمة مغيبة ليس لها دور، والحكام لا يشعرون بأية مسؤولية تجاه المحكومين، ولا يفكرون إلا في تحقيق أهدافهم وطموحاتهم الشخصية، ويرون في الحكومة حكراً على أنفسهم وأسرهم، وهؤلاء كما يقول مونتيسكيو لن يترددوا في قتل أبنائهم إذا ما نازعوهم الحكم، ولدينا مقولة مشهورة للخليفة العباسي هارون الرشيد تؤكد ذلك عندما قال لأحد أبنائه: لو نازعتني في الملك لأخذت الذي فيه عيناك. وهناك العشرات بل المئات من الأمثلة على ذلك في التاريخ العربي والإنساني.

إن ولاية الفقيه المطلقة لا تنسجم أبداً والحكومة الفردية أو الحزبية المطلقة، الواردة في الفلسفات السياسية الوضعيَّة. وهناك عدة فوارق بين الولاية المطلقة للفقيه والحكومة المطلقة، نذكر منها:

١ ـ ولاية الفقيه المطلقة تعني أن الفقيه حاكم في إدارة شؤون البلاد جميعها، وله حق التدخل واتخاذ القرار، وله الحق، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في أن يصدر أوامره بشأن الحرب والسلام، ويستلم الخراج والضرائب وينفقها، ويجري الحدود الشرعية، وأن يعقد الاتفاقيات السياسية والاقتصادية والعسكرية مع سائر الدول، وبشكل عام له الصلاحيات التي يمارسها الحاكم المبسوط اليد كافة (ص ٥٣ ـ ٥٤).

٢ ـ تستمد الولاية المطلقة للفقيه شرعيتها من خلال مدى التزامها

ورعايتها للأحكام الإلهية، وجميع السلطات في الحكومة الإسلامية ملزمة بممارسة مسؤولياتها وفق المعايير والضوابط الإسلامية، ولا يجوز لها تجاوز هذه المقررات بأي شكل من الأشكال (ص ٧٣).

٣ ـ بالاستناد للآيات والروايات، فإنه ينبغي أن تتوافر بعض الشرائط والخصائص في الحاكم الإسلامي (أهمها: العدالة والعلم بالشريعة الإسلامية)، وأن تكون ذات ديمومة طوال حياته، سيما في مرحلة تصديه، فإذا افتقر إلى إحدى تلك الخصائص والشرائط التي أقرها الشارع المقدس تنحّى تلقائياً عن مقام الولاية، وسقطت أحكامه عن النفاذ والإجراء.

ـ «تسقط ولاية الفقيه فيما إذا كان منطقه غاشماً باطلاً» (ص ٧٤).

ـ «لو كذب الفقيه في قول بطلت ولايته».

ـ «تسقط ولاية الفقيه إذا قارف ذنباً، وإن كان من الصغائر» (ص٧٤).

٤ ـ أبناء الأمة جميعهم متساوون في الحقوق والواجبات أمام القانون في ظل الحكومة الإسلامية، وليس هناك من يرى نفسه فوق القانون. جاء في المادة السابعة بعد المئة من دستور الجمهورية الإسلامية: «الكل سواسية أمام القانون بمن فيهم القائد».

٥ ـ دائرة ولاية الفقيه مؤطرة بمصالح الإسلام والمسلمين، فالقيادة تستشير الأمة في ما تتخذ من قرارات بشأن إدارة شؤون المجتمع، بعد تدارس وجهات النظر المطروحة كافة ومناقشتها والوقوف على الأضرار والمنافع (ص ٧٥).

والخلاصة، فالولاية المطلقة للفقيه مقيدة بالعدالة والمعرفة بالشريعة وحقوق الأمة. و «قيد الإطلاق إنما يتعلق بالصلاحيات، وهو

يعني أن الفقيه في إدارته لشؤون البلاد يتمتع بكافة الصلاحيات التي يمارسها أي حاكم مبسوط اليد لا أنه يفعل ما يشاء». وقد أكد الإمام (قده) ذلك عندما قال: «الحكومة الإسلامية ليست استبدادية يكون فيها رئيس الحكومة مستبداً يتلاعب بمقدرات الأمة وأرواحها وأموالها، ويتصرف فيها بما يشاء، يغدق الأموال على هذا، ويصرفها عن ذاك، من دون حساب. فإنه لم تكن مثل هذه الممارسات والصلاحيات حتى لرسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك سائر الخلفاء» (ص ٧٨).

٦ ـ إن صلاحيات الولي الفقيه ـ لا صلاحيات نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ مطلقة، فهناك بون شاسع بينهما، مع العلم أن الولي الفقيه يستمد العون من الآخرين لممارسة ولايته وصلاحياته الحكومية.

صلاحيات الولي الفقيه وتشخيص المصلحة

هناك تساؤلات أخرى أثارتها أطروحة ولاية الفقيه، وتتعلق بصلاحيات الولي الفقيه وعمله بمقتضى المصلحة، ومنها سؤالان مهمّان يتعلّقان بمقولة المصلحة تنبغي الإشارة إليهما، وهما:

١ ـ لمن توكل مهمة تشخيص المصالح بغية صدور الأحكام الحكومية (الولائية)؟

٢ ـ ما هي الملاكات والمعايير التي يعتمدها الفقيه في تشخيص المصلحة؟

إن الإجابة عن هذين السؤالين يمكنها أن ترد على بعض الشبهات أو المخاوف التي طرحها بعضهم على مفهوم المصلحة، فهناك من يعتقد بأنّ استخدام عنصر المصلحة يؤدي إلى التضحية بالدين من أجل

الحكومة، أو علمنة الحكومة، والفصل التدريجي للدين عن الحكومة (ص ١٦٨). وهـذه التصـورات والأفكـار تنطلـق مـن اعتبـار المصلحـة مخالفة للدين، وهو تصور خطأ، لأن إقصاء عنصر المصلحة وعدم إعطـائـه الأهميـة التـي يستحقهـا «سـوف يفرغ الحكومة الإسلامية من محتواها، ويفقدها أهم مقـومـاتهـا التـي ترتكز عليها في تفعيل نظامها السياسي الإسلامي، كما يخـل بإدارة شؤون الأمة ويحول دون تقدمها ورقيها» (ص ١٦٩).

وقد رد الإمام (قده) على هذه الشبهات، وأوضع أهمية المصلحة وحدودها، يقول (قده): «إن مصلحة النظام من الأمور الحساسة المهمة التـي تـؤدي الغفلـة عنهـا إلى انهيار الإسلام وسقوطه، مصلحة النظام والأمة من الأمور البالغة الخطورة، وإن مناهضتها والوقوف في وجهها. قـد يسيء لإسلام المستضعفين الأصيل، ويعرِّضه للتساؤل، بينما سيشد أزر الإسـلام الأمـريكـي الاستكبـاري الـذي يمـده أعداؤنا في الداخل والخارج بمليارات الدولارات» (ص ١٦٩).

والقول بالمصلحة واعتمادها، له مكانة في الفقه الإسلامي، فقد أفرد لها فقهاء أهل السنة باباً أسموه باب «المصالح المرسلة» وعدُّوها من مصادر الأحكام الثابتة والمتغيرة التي لم يقم عليها دليل شرعي. كما عـالـج فقهـاء الشيعة نوعين من الأحكام والمصالح.. ثم صرحوا بأن هناك أحكـاماً ثابتة ومتغيرة، ومصالح ثابتة ومتغيرة أيضاً (ص ١٧٣). واتفقوا على أن المصلحة هي مدار الأحكام الإلهيَّة بحيث لا يوجد حكم لـم تـؤخـذ المصلحة أو المفسدة في تشريعه بنظر الاعتبار. وإذا كانت المصلحة والمفسدة في الأحكام الأولية، إنما تكون في متعلقها وهو ما يطلق عليه اسم «فلسفة الأحكام» وعلمها مختص بالله، كما يمكن للعقل

أن يدرك بعضها، إلا أن المصالح والمفاسد في الأحكام الولائية يشخصها الحاكم الإسلامي. وقد اهتم فقهاء الإمامية بعنصر المصلحة، مع أن الحكومة لم تكن تحت تصرفهم، يقول الشيخ المفيد في مبحث البيع: «وللسلطان أن يكره المحتكر على إخراج غلته وبيعها في أسواق المسلمين.. وله أن يسعرها على ما يراه من المصلحة» (ص ١٧٨).

وقد تحدث الإمام الراحل (قده) مطولاً عن دائرة صلاحيات الحاكم الإسلامي، ومما قاله: «للإمام عليه السلام ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح المسلمين، من تثبيت سعر، أو حصر تجارة، أو غيرها مما هو داخل في النظام وصلاح المجتمع» (ص ١٨٠).

كما أكد في كتاب البيع أن «الأصل الأساسي في كل ولاية هو التقيد بالمصلحة» (ج٢، ص ٥٢٧). وعمل الفقيه الولي في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين، ليس فيه أي استبداد بالرأي أو خروج عن الشريعة «بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبع للصلاح كعمله» (ص ١٨٤).

وتشخيص المصلحة الاجتماعية حق للحكومة الإسلامية، وهذا الأمر لا يختص بنظام ولاية الفقيه، إذ إن جميع الأنظمة السياسية تقوم بذلك. وإذا كان تشخيص المصلحة في نظام الولاية حق للولي الفقيه «إلا أنه يستعين بالآخرين لتحقيق هذا الأمر».

أما بالنسبة لمعيار تشخيص المصلحة، فإننا نجد غالبية الفقهاء يقرون بوجوب تقديم العمل بالأهم وترك المهم في باب التزاحم، وهذه قاعدة عقلية أقرها الإسلام. أما المعايير والضوابط المتحصلة من أقوال الإمام الراحل(قده) وسيرته العملية في تشخيص المصلحة، فيمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

١ ـ المجتمع هو دائرة حكم الحاكم الإسلامي في ما يرى من

مصلحة، ٢ ـ ضرورة انسجام المصالح مع أحكام الشريعة، ٣ ـ مراعاة أهداف الشريعة وتعاليمها، ٤ ـ تقديم الأهم على المهم، ٥ ـ الاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في تشخيص المصلحة.

وقد أوصى الإمام (قده) مجلس الشورى الإسلامي، ومجمع تشخيص مصلحة النظام، بضرورة الاستفادة من الخبراء والمتخصصين الملتزمين، وهذا ما دفع الإمام لتشكيل مجمع تشخيص المصلحة، ثم أوصى بأن يطرح مادَّة في الدستور حين أعيدت صياغته (ص ٢١٤).

والخلاصة: فالتشريع في الحكومة الإسلامية، لا يعني وضع أحكام جديدة، وإنما المراد منه التوفيق بين الفروع والأصول، ويصطلح عليه بالتشخيص الموضوعي، كما أن العمل بالمصلحة هو الآخر ليس تشريعاً، بل قضية مقننة، تتم وفقاً للضوابط الشرعية. أما تقديم الأحكام الحكومية على الأحكام الأولية في بعض الأحيان، فلا يعني نسخها أو تغيير حكمها الشرعي من جانب الولي الفقيه، بل هو إرجاء لإجراء حكم مهم بسبب تزاحمه مع حكم شرعي آخر أهم، وهذا إنما يتم في مجال إجراء الأحكام، وعليه فهو ليس تشريعاً ولا عملاً يتجاوز التشريع (ص ١٠٨).

طبعاً لا يمكن التطرق لجميع الموضوعات التي عالجتها دراسات هذا الكتاب، لكثرة التفريعات المتعلقة بهذا الموضوع الجديد، وإنما اكتفينا بالإشارة إلى أهمها، وكيف تمت معالجتها في إطار تأصيل فقهي وسجال كلامي، يبشر بعودة الروح والفاعلية لمباحث الفقه السياسي الإسلامي، التي عانت من ضمور وإهمال طويلين لذلك لا يمكن الانخراط في أي تقييم نقدي مستعجل لما ورد من آراء وأفكار هي قيد النمو والتكامل، لكن لا بد من الإشارة إلى أن أطروحة ولاية الفقيه

بحاجة إلى المزيد من الدراسات والبحوث والمعالجات للكشف عن مفهومها وأدلّة تأصيلها الشرعي والعقلائي، ومعالجة النقاط التي تثير بعض الاعتراضات أو التساؤلات، لأن بناء أي نظرية قوية ومتكاملة، يحتاج للكثير من الوقت والنقاش العلمي الموضوعي لجميع جوانبها. لذلك لا خوف أو توجس من أي تساؤل أو اعتراض، يكون الهدف منه المعرفة والبحث عن الحقيقة واستجلاء بعض الغوامض، أما الاعتراضات ذات الخلفيات السياسية المناوئة أو الهدامة، فإنها سرعان ما تتراجع أمام قوة النظرية وأصالتها وقربها من الحقيقة.



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

التأصيل العقلي لمشروعيّة النّظام السّياسي الدّيني

قراءة في كتاب: «الحكومة: دراسات في مشروعيَّتها وفاعليَّتها» للدكتور محمد جواد لاريجاني

أ. محمد دكير

«لو ثبتت حقَّانية الدِّين، يصبح الابتناء العملي عليه عقلانيًّا تماماً، لذلك فكل نظام اجتماعي مبني عليه ـ مثل الحكومة ـ يعتبر عقلانياً. . . »
المؤلِّف

انبعاث فقه السِّياسة

لن نتحدَّث عن أسباب ضمور المباحث السِّياسيَّة في الفقه الإسلامي لدى المدرستين: السنِّية والشِّيعية (الإمامية خصوصاً)، لأنَّ عدداً من الدِّراسات والبحوث تناولت هذه الأسباب بالبحث والمعالجة، وتمَّت مناقشتها في غير كتاب وندوة ومؤتمر. وكان من نتائج هذه البحوث الدَّعوة إلى تجاوز هذه الأسباب والمعوِّقات والخوض بجدٍّ في هذا المجال الذي ظلَّ ممنوعاً الاقتراب منه، خوفاً من العواقب السيِّئة. وهكذا، واستجابة للمتغيِّرات التي عصفت بالعالم الإسلامي، وما نجم عنها من بزوغ لفجر الصَّحوة الإسلامية، وانطلاق الدَّعوات لإقامة الدَّولة

الإسلامية والاحتكام للشَّريعة، بدأت حركة التَّأصيل الإسلامي للمجال السياسي، بـالبحث في مشروعية الدَّولة الإسلامية وضرورة إقامتها، وكيفية عملها وعلاقة الحاكم بالمحكوم في إطارها، والحقوق السِّياسية للمواطن المسلـم، وغيرها من القضايا المهمَّة ذات العلاقة بالمذهب والنِّظـام السِّيـاسـي الإسلامي ككل. لن نستطيع، في هذه العجالة، أن نقـدِّم تقييمـاً مفصَّـلاً لهذه الجهود التأصيليَّة، لكنَّ تراكماً نسبيَّاً يمكن الحديث عن تحقُّقـه خـلال المئـة سنة الماضية، استطاع أن يكشف عن طبيعة النِّظام السِّياسي الإسلامـي فـي الكثير من تفاصيله، لكنَّ عدداً من الأسئلـة لا تـزال معلَّقـة، منهـا مـا يتعلَّق بالموقف من الماضي وتأثير التَّجارب التاريخية الإسلامية (خصوصاً تجربة الخلافة الراشدة؟!) على تـوجيـه هذا التأصيل وربطه بهذه التجارب، ما يشكِّل عائقاً أمام تحرُّره من سلبيَّاتها، ومن الرؤية التأويلية والاجتهادية التي تحكمت بها.

وهذه من الإشكالات الكبرى التي عانت منها، ولا تزال، مجمل الجهـود التأصيليَّـة (السنيَّـة خصوصاً)، فأيُّ نقد يوجَّه لتجربة الخلافة الراشدة قد يثير التيَّارات السلفية المحافظة، التي جعلت من هذه التجربة نوعاً من «الطوبى» لا يمكن الوصول إليها، أو حتى تقليدها، فهي بمثابة «السَّقـف/ الحلـم» الـذي لـن يتحقَّـق مـرة أخـرى. وهـذه الأحكـام أو القناعـات اللاعقلانيـة، لا يمكـن تسويغها بتقديس هذه التجربة ومعها الحقبة الزمنية التاريخية التي حصلت فيها، لأن هذه التجربة لـم تخل من الإشكالات النظرية والعملية، وعند تحليل معطياتها بنظرة علمية فاحصة تنكشف للباحث أنَّها لم تكـن سوى تجـربـة لهـا إيجابيَّـاتهـا، كما لها سلبيَّـاتهـا وأن الأنمـوذج ـ المثـال الإسـلامـي الكامل لم يتحقَّق معها. ويكفـي أن نعـرف أن زعمـاء هذه التَّجربة، ونقصد بهم الخلفاء الثلاثة

(عمر وعثمان والإمام علي عليه السلام)، قد قتلوا، وحدثت فتن واضطرابات سياسية خطيرة رسمت أخاديداً وتشوّهات عميقة في تاريخ الإسلام، ونلاحظ أن حركة التّأصيل كانت واعية بهذا المأزق، لذلك نجدها تستعين بالنُّصوص القرآنية والحديثية للحديث عن تفاصيل نظام الحكم الإسلامي، بعيداً في الكثير من الأحيان عن معطيات التجربة التاريخية.

أمّا أنموذج الخلافة ـ الملك العضوض الذي نشأ مع بني أمية وبني العباس ومن جاء بعدهم، فالكثير من المفكِّرين الإسلاميين المعاصرين لا يعدّونه أنموذجاً يمكن الاقتداء به أو الاستفادة من تجاربه، سواء في الشكل أم في المضمون، ويؤكِّدون أنه كان نظام حكم استبدادياً لم يتمثَّل قيم الرِّسالة الإسلامية، ولم يعمل على تحقيق مقاصدها، وإنَّما اتخذ الإسلام مطيَّة للاستقواء السِّياسي، وهذا ما يفسِّر كثرة الثورات والانتفاضات الشعبية التي قادها بعض العلماء وناصرها عدد كبير من الفقهاء والعامَّة.

من جهة أخرى، ظلَّ منصب «الخلافة» نفسه موضع نقاش وسجال بين المدرستين: السنِّية والشّيعية. لذلك لاحظنا أن جُلَّ الكتابات حول النِّظام السِّياسي كانت تنطلق من المسلَّمات التاريخية لدى أصحابها، وإذا حدث ونوقشت هذه المسلَّمات، فإنما لاستحضار الأدلَّة الكلامية حول الإمامة أو الخلافة التي عرفها علماء الكلام داخل كل مدرسة، لذلك فمباحث المشروعيَّة للنظام السياسي الإسلامي، لم تأت بجديد في هذا المجال سوى استحضار التُّراث وإعادة عرضه بأسلوب جديد (مع وجود بعض الاستثناءات بطبيعة الحال)، لكن الملاحظة الأهم هي تأثير الفكر السياسي الغربي في توجيه هذا التأصيل، إذ نجد أن معالجة نظام الحكم في الإسلام قد سارت على هدى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، وتمَّت صياغة مفهوم الدَّولة وطبيعتها ومسؤوليَّاتها ووظائفها، وعلاقتها بالمجتمع وباقي المؤسَّسات داخل الدولة، على

غرار أنموذج الدَّولة القائم الآن في الغرب، إنَّما في إطار مشروعيَّة إسلاميَّة نصيَّة أو عقلية (مقاصدية). وقد فجَّر هذا التأثُّر بالفكر السياسي الغربي عدة إشكاليات لا يزال الفكر ـ السياسي الإسلامي يعالجها في إطار سجالي، مثل قضايا العلمانية والديمقراطية والحقوق السياسيَّة للمواطن. ومن خلال هذا السجال، ظهرت وجهات نظر مختلفة ومتناقضة، يحتمي بعضها بالتُّراث والتَّاريخ لرفض الأنموذج الغربي للدَّولة والحكومة، وينفتح بعضها الآخر على التجربة الغربيَّة للاستفادة منها، انسجاماً مع سنن التَّطور، من دون أن يقطع صلاته مع تجارب الماضي والخصوصيَّات العقديَّة.

لكن الحدث المهم في حركة التأصيل هذه هو وصول الإسلاميين الشيعة إلى الحكم في إيران بعد ثورة شعبيَّة أطاحت بالملكية، وأسَّست نظاماً سياسياً فريداً غير مسبوق في التاريخ الإسلامي يجمع بين الأصالة والمعاصرة. والمفارقة هنا أن المدرسة الفقهية والكلامية الشيعية الإمامية عاشت ـ بعد غياب آخر أئمة أهل البيت عليهم السلام محمد بن الحسن (الإمام المهدي المنتظر) ـ على انتظار الفرج (أي عودة الإمام المهدي الذي سيطهِّر الأرض من الظلم ويقيم دولة الإيمان)، ولم تؤمن بضرورة العمل لإقامة دولة إسلامية، بل لم تؤمن كذلك بشرعيَّة أي نظام سياسي يحكم في عصر الغيبة، لكن هذه القناعة السياسية/ العقديَّة، سرعان ما بدأت تتغير مع مشاركة عدد من علماء الإمامية في التوجيه الديني والمذهبي برعاية الدَّولة الصّفوية التي انتصرت للمذهب الشيعي الإمامي في إيران وأسَّست دولة حديثة، أصبح لمؤسَّسة العلماء فيها مكانة مرموقة.

لكن موقف علماء الشيعة من الدَّولة الصفوية ساده الكثير من الحذر والتذبذب، بين الانخراط في دعم الدَّولة مطلقاً أو الابتعاد عنها. لكن إلى هذه الحقبة يمكن إرجاع بداية إعادة التَّفكير في العلاقة مع

الدَّولة. وقد ظهر لعدد من الفقهاء أنَّ علاقة ما، مصلحيَّة محدودة ومؤطَّرة، يمكنها أن تحقّق بعض المصالح للمذهب وللمجتمع، وتجنَّب الفقهاء/ المراجع مضايقة السلطات، كما حرصت الدَّولة، بدورها، على إرضاء المؤسَّسة العلمائية التي أصبح لها تأثير قوي في المجتمع. لكن على المستوى التنظيري لم يحصل أي تغيير معتبر سوى بعض المحاولات الرامية إلى شرعنة بعض مسؤوليَّات الفقيه زمن الغيبة، مثل: ضرورة تقليد العامة للفقهاء، وضرورة تصدِّي هؤلاء للشأن الديني داخل المجتمع. وفي خضم هذه المحاولات التَّنظيرية. تحدَّث، لأول مرة، الشيخ الملا أحمد النراقي (المتوفى سنة ١٢٤٥هـ) في كتابه «عوائد الأيام» عن ولاية الفقيه، هذه النظرية التي سيبلورها بعد ذلك الفقيه الإمامي وقائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني، وسينشئ على أساسها الدولة الإسلامية في إيران.

إذن يمكن الحديث عن عاملين مهمَّين دفعا باتجاه إعادة النظر في فقه السياسة الإسلامي لدى المدرستين السنيِّة والشِّيعية وإحيائه، وتوجيه العقل الإسلامي للاجتهاد فيه، هما: الصحوة الإسلامية التي شملت العالم الإسلامي ككل، والثَّورة الإسلامية في إيران التي أقامت دولة إسلامية ودخلت في تجربة جديدة للحكم الإسلامي. وهكذا اتجهت حركة التأصيل والتنظير السياسي في اتجاهين: الأوَّل نظري يحاول اكتشاف ملامح النظام السِّياسي وطبيعة الحكم الإسلامي من خلال الاستفادة من الوحي والتراث والتاريخ، والثاني نظري وعملي معاً، من خلال مواجهة الواقع وتحدِّياته والعمل على إيجاد انسجام بين القيم الإسلامية الثابتة في المجال السياسي، والآليات الإجرائية التنفيذية المتغيرة، وكذلك مناقشة القيم السياسية الجديدة التي كشف عنها التَّطوُّر الحضاري الغربي المعاصر.

وكما قلت، سابقاً، لا يمكن، في هذه العجالة، تقييم هذه الحركة التأصيلية والاجتهادية لبيان أوجه نجاحها وتفوّقها أو إخفاقها ومكامن الضعف في معالجة ذلك. لكن يمكن التأكيد على أهمية كونها قد وجَّهت الأنظار إلى انبعاث فقه السياسية، وخصوصاً داخل المدرسة الفقهية الشيعية الإمامية، التي فتحت باب الاجتهاد على مصراعيه في هذا المجال، وهي تحاول الآن تأصيل نظرية ولاية الفقيه، وتعالج تداعياتها الواقعيَّة أو تردُّ على الإشكاليَّات التي طرحها خصوم هذه النظرية، وكذلك الإبداعات المختلفة لنظريات سياسية، تحاول هي الأخرى أن تستمد مشروعيتها من الوحي والتراث، بحيث يمكن أن نتحدَّث عن تراكم نسبي تحقَّق في هذا المجال. وإن كان القارئ العربي لا يعرف عن هذا التراكم إلا قليلاً بسبب عدم ترجمته إلى اللغة العربية، مع أن هذا الاطّلاع بالغ الأهمية في دعم حركة التأصيل الإسلامي للمجال السياسي العام، فلا يُعقل أن ينطلق العقل الإسلامي في الضفة الأخرى (المدرسة السنِّية) من الصفر في معالجاته لبعض القضايا الشائكة، في الوقت الذي يكون العقل الإسلامي الشيعي/ الإمامي قد خطا فيه خطوات كبيرة، وتجاوز العديد من العقبات.

نعتقد أنَّه لم يعد هناك أي مسوّغ لدى أي مدرسة فقهية أو فكرية إسلامية لغلق الأبواب على نفسها وتفضيل الاستفادة من الغرب المغاير/ الحضاري، وإهمال الآخر ضمن الدائرة الإسلامية. لا بدَّ من الانفتاح على التراث الإسلامي بتيَّاراته ومدارسه جميعها وامتداده عبر التاريخ وإلى الآن، أليست الحكمة ضالَّة المؤمن، وهو أحق بها أينما وجدها؟! من هنا تنطلق قناعتنا لعرض هذا الكتاب الصادر حديثاً عن دار الغدير لمؤلِّفه الباحث الإيراني الدكتور محمد جواد لاريجاني، لأنه قد يعدّ

ـ في نظرنا ـ محطة مهمَّة في حركة هذا التأصيل، باتجاه البحث عن المشروعية العقلية للنظام السياسي الإسلامي، ولا شك في أن هذا المطلب ضروري ومهم، ويذكِّرنا بالأبحاث الكلامية القديمة التي لم تكن تكتفي بالدليل النَّقلي أثناء الاحتجاج للتدليل على صحة رأي أو معتقد، وإنما لا بدَّ من إيراد الدليل العقلي الذي يعضد الدليل النقلي ويسنده ويقوِّيه، ويجعل بالتالي من المعتقد قيمة مطلقة ومتعالية، قائمة على الدَّليلين: النقلي والعقلي. من هنا فإذا كان الفقه السياسي الشِّيعي قد قدَّم الأدلَّة النقليَّة على مشروعيَّة الدَّولة أو الحكومة الإسلامية زمن غيبة الإمام المعصوم، فهو هنا مع د. لاريجاني يحاول أن يبحث في الدَّليل العقلي لمشروعيَّة الحكومة وفاعليَّتها، للوصول إلى بناء نظرية سياسية إسلامية تقوم على الدليلين: النقلي والعقلي. وهذا له أهميَّته، ليس في مجال البحث عن المشروعية السياسية فقط، وإنما في الإجابة عن الكثير من التَّساؤلات المطروحة الآن حول عمل الحكومة في الجمهورية الإسلامية، إضافةً إلى تقديم أنموذج جديد مغاير في فلسفته وأصوله وأهدافه للأنموذج الغربي اللِّيبرالي الذي يدَّعي بأنه «نهاية التاريخ» ومبلغ الكمال الذي توصَّلت إليه البشرية عبر تاريخها، وهذا ما سيظهر بشكل واضح مع النَّقد العميق الذي وجهه د. لاريجاني لمفهوم الحكومة ذات الجذور الفكرية اللِّيبرالية.

الحكومة الإسلاميَّة والمشروعيَّة

يرى د. لاريجاني أن قيام الدَّولة الإسلامية جعل الكثيرين يهتمُّون بمسألة الحكم ويولون قضاياه جزءاً كبيراً من تفكيرهم، في الوقت الذي أدرك فيه رجال السُّلطة والسِّياسيون أنَّ «إدارة الدولة تحتاج إلى فكر منظَّم ومنسجم، وأنها ليست مجرَّد مهارات فردية وآنيَّة، وهذه دلالة

ـ في نظره ـ على نضج النِّظام والشَّعب والحكومة»، لكنه يعترف بأن «المعارف السِّياسية، بشكل عام، ما زالت غريبة بين علمائنا وباحثينا»، وما هذه البحوث والدِّراسات التي «تدور جميعها ـ كما يقول ـ حول تقديم بنية عقلانية للحكم والسلطة إلاَّ محاولة لسدٍّ هذا النَّقص».

تبدأ عملية التأصيل العقلاني للحكومة، أو أي نظام سياسي، بالإجابة عن مجموعة من الأسئلة الأساسيَّة المهمَّة مثل: هل مصدر الاجتماع البشري المنتظم في إطار علاقات معيَّنة، الفطرة البشرية أو أنه نتيجة تاريخية توصَّلت إليها البشرية؟ وإذا افترضنا أن الإنسان اختار الحياة الاجتماعية لأفضليَّتها، فهل من الضروري إقامة حكومة؟ وما هو مصدر تلك الضَّرورة؟ هل هو الطَّبيعة البشرية أو ضرورة العيش في مجتمع؟ أو هو شيء آخر؟ وهل تعدّ إقامة حكومة ما عملاً عقلانياً؟

بهذه الأسئلة ومثيلاتها وما يتفرَّع عنها من تساؤلات، يعدّها د. لاريجاني «أساسية في الفلسفة السياسية»، سيؤسِّس لفهم ما يأتي: أوَّلا ـ جذور الوضع الحالي (أي قيام الحكومة)، وثانياً ـ ما يتعلَّق بماهيَّة وظيفتها (التكليف) وتسويغها سياسياً. يرى بعض الباحثين أن مسوِّغ الحياة الاجتماعية يكمن في اكتشاف الإنسان أنَّها تساعده في تأمين مطالبه الحياتية الضرورية. ولو صحَّ هذا الادِّعاء ـ يقول المؤلف ـ فالحياة الاجتماعية تكون نتيجة لتحرُّك منطقي استطاع البشر إدراكه، وليس استجابة فطرية، لكن لكل تجمُّع إيجابيات وسلبيات. بالنسبة للإيجابيات لا بدَّ من التَّساؤل عن سبل تحقيق أفضلها وأكثرها وأحسنها، أمَّا بالنِّسبة للسَّلبيات، مثل «مخاطر السرقة، القتل، الحرب»، فلا بدَّ كذلك من البحث عن أفضل السبل لتقليل هذه التهديدات. من خلال الإجابة عن التساؤلات لتجاوز السَّلبيات يظهر

مفهوم الأمن، أمَّا التساؤلات حول تحقيق الإيجابيات فتثير أسئلة معقَّدة وشائكة، فهل أهداف الإنسان تنحصر في تحقيق ضروريات العيش أو هناك أهدافٌ أخرى؟ فعندما يتساءل الإنسان: من أنا؟ وما الذي يجب أن أقوم به؟ وما هو الكمال؟ ويستمرّ في طرح مثل هذه الأسئلة الوجودية، يصبح من الصَّعب تفسير سبب الحياة الاجتماعية بالحرص على تحقيق ضرورات العيش فقط أو أي هدف آخر معقول، لأنَّ أيَّ جواب عن هذه الأسئلة سيجعل الإنسان يتعرَّف على طبيعته الميتافيزيقية. وهنا لا يمكن ـ كما يقول لاريجاني ـ للأنتروبولوجيا أو السوسيولوجيا، وحدهما، بيان سبب حياتنا بشكل جماعي». فالبحث عن الكمال، أو السعادة، مثلاً، يتطلَّب السعي إلى تحقيق أفضل تنظيم للجماعة يوصل للسَّعادة، وهنا تصبح السعادة مسألة أساسية في السياسة.

وعندما يتمّ فهم التفسير العقلاني للوضع (أي التنظيم السياسي)، سنكون أمام تساؤلات جديدة من نوع آخر حول «بيان سبيل العمل»، أو «الإجراء المعقول»، للوصول إلى تلك الأهداف، وبالتالي سيتحدَّد البحث حول مفهوم المشروعيَّة والفاعليَّة، وهذا المفهوم الأخير بدوره سيحيلنا إلى مفاهيم أخرى ضرورية لفهمه، مثل مفهوم العمل الإرادي وعقلانية العمل، ومن خلال معالجة هذه المفاهيم الأساسية يؤسس د. لاريجاني للمشروعيَّة العقليَّة للحكومة الدينيَّة.

بالرجوع إلى الفكر السياسي اليوناني، نجد أن قضيَّة السعادة كانت مسألة محورية، وإليها تنتهي جميع الأسئلة الوجودية، وكذلك الأسئلة المتعلِّقة بضرورة المجتمع أو العيش داخل أي تجمُّع بشري، وهذا ما نجده عند فيتاغوراس وسقراط وأرسطو، بخلاف ما انتهى إليه الفكر السياسي الغربي الليبرالي الذي جعل «القدرة» محور أبحاثه السياسية؛

والسبب في هذا التحوُّل هو الموقف من الأسئلة «الجذور»، أو الوجودية، التي تحدثنا عنها قبل قليل، وكذلك بُعدُه عن معالجة البُعد الأخلاقي في السياسة، انطلاقاً من قناعة مفادها أن لا فائدة من الاهتمام بهذه الأجوبة لأنَّنا لن نصل إلى حقيقة علمية تجريبية واقعية لهذه الأسئلة.

لكن هذا لا يعني أن مفهوم القدرة من ابتكار الفكر السياسي الحديث والمعاصر، فقد تحدَّث أرسطو، من قبل، عن هذا المفهوم وعدَّه محوراً أساسياً في مفهوم الحكومة، لأن حقيقتها لا تظهر إلا عند استخدام القدرة والسِّيادة. من هنا تطرح قضية المشروعية. هناك، مثلاً، حكومة تمارس قدرتها وسيادتها انطلاقاً من تميُّز عرقي، وأخرى تأمر الناس بإطاعتها لأنها تملك وسائل القوَّة والقمع وتهدِّد من يعصيها بالقتل، وثالثة لديها مسوِّغات أيديولوجية أخرى، «وهناك مجموعة ممتازة ترى أنَّ الصَّحيح هو أن نحكم، ولهذا حَكَمْنا، وهذه الصحَّة مبنيَّة على أساس البرهان والعقل». هذه الحكومة يسمِّيها المؤلِّف «حكومة العقل»، لأن دليل مشروعيَّتها عقلي؛ حيث يؤمن الحاكم بحقيقة عقلية ويستسلم لها، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: «من أين جاءت هذه الصحَّة العقلية؟ وما هو مصدرها؟». للجواب عن هذا السؤال يرى المؤلِّف أن هناك نهجين أساسيين وقديمين جدَّاً في مسألة المشروعية، الأوَّل نهج أصالة النظام السياسي، ويمثله في الفكر السياسي الغربي الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (ق ١٧)، والثاني نهج أصالة الوظيفة، ويمثله الفيلسوف اليوناني سقراط. ينطلق هوبز من مفهومين أساسيين هما: الوضع الطبيعي (أي استبداد الطبع البشري) والوضع المعقول (أي ضرورة الحفاظ على النفس)، ليصل إلى ضرورة أن يفوِّض الناس بعض صلاحياتهم إلى كيان يسمَّى «حكومة» مهمَّتها الحفاظ على الأمن الخاص والعام. ومشروعيَّة الحكومة، هنا، تنبع من

«العقـد الاجتمـاعـي»، أي تـوكيـل النَّـاس لها لتقوم بعمل خاص. وقد أثارت هذه النظرية الكثير من السجالات وانتقدت بشدة من طرف بعض التيَّارات الديمقراطية الليبرالية، لأن هـوبـز يرى أن الحاكم الموكَّل من طرف الناس بآلية معيَّنـة يـجب أن يكـون مطلق السلطة. علاوة على أنّ قدراته ستكون بالضرورة أكبر من قدرات باقي الأفراد.

لكن هناك استنتاجات مهمة يراها د. لاريجاني، من خلال عرض هذه النظرية ونقدها، فالالتزام السياسي، في هذه النظرية، ينبع أساساً من الوفاء بالعهد، كما أن حدود المشروعيَّة يعدّ أمراً مهمَّاً، لأن الحكومة التي تتجـاوز هـذه الحـدود تجـابـه بالرفض، إما عن طريق مجلس النوَّاب إذا وجد، أو الثورة. أمَّا المسألة الأهم فهي الوظيفة الأساسية لهذه الحكومة التي ستنحصر في قضايا الأمن فقط، فليس من مسؤوليتها مثلاً الإرشاد، أو هـدايـة النـاس فكريـاً وأخلاقياً، فمن سيقوم بهذه المهمة؟ يتساءل د. لاريجاني إنها أخطر نقطة ضعف في النِّظام السِّياسي الغربي المعاصر؟! وحتى عندما تشرَّع قوانين أخلاقية، مثل «العفَّة العامة»، مثلاً، فإن أصل هذه القوانين هو الحفاظ على الأمن، مثل منع ممارسة الجنس في الشارع أمـام الناس، فـي الـوقت الذي يباح فيه الشذوذ الجنسي، لأنه من باب الحرية الشخصية؟! وتجدر الإشارة إلى أن القانون في هذه الحكومة هو الذي يحدِّد الوظائف في ميدان مشروعية الحكومة.

أمَّا نهج أصالـة الـوظيفـة الـذي يمثِّله سقراط الحكيم، فإنَّه يتركز على مفاهيم مغايرة، فسقراط يـؤمـن بأننا، بوصفنا بشراً، «نمتلك كمالاً ذاتيّاً»، ولكل فرد كمالاته الذاتية الخاصة، لذلك يجب عليه أن يتحرَّك «باتجاه هذا الكمال الذاتي.. فمسؤولياته هي السير نحو الكمال الذاتي. ولا يعـد «عملـي» ـ يقـول لاريجانـي ـ «صالحاً» إلا عندما يوجهني نحو

الكمال الذاتي، كما أنه «ليست لي وظيفة أخرى سوى العمل الصالح. . .». وبناء على ذلك فتشكيل الحكومة، في نظر سقراط، ليس أصيلاً «وإنما الأصل كمال الفرد الذاتي، وإذا ما وصلنا إلى ضرورة تشكيل الحكومة يجب أن تكون باتجاه كمال الفرد، وإلاَّ لا حاجة لوجودها»، ومشروعية الحكومة هنا تُستنتج من حيث صلاح العمل، فتصبح مفردات العمل الحكومي في هذه الحكومة المشروعة مشروعة أيضاً.

إن هذه النظرية تثير الكثير من القضايا، وقد أشار المؤلف إلى بعضها، لأن العمل (كالعمل السياسي) يصبح معياراً لتشخيص المشروعيَّة في نظرية سقراط.

المشروعيَّة والفاعليَّة

أمَّا بخصوص مشروعيَّة فاعليَّة الحكومة، أي «التركيبة التي تمكِّنها من تنفيذ أهدافها»، ففي الحكومة المشروعة على أساس العقد الاجتماعي ـ يقول لاريجاني ـ يكون قسم من بنية الحكومة على أساس العقد، ويصرِّح به في الدستور، فيما تقوم الدولة بإيجاد القسم الآخر. أمَّا في الحكومة القائمة على أصالة الوظيفة فالفاعليَّة تكون مطابقة لمصلحة «العمل»، ومن صلاحيات الحاكم. وبالمقارنة بين الحكومتين نجد أن الحكومة المبنيّة على أصالة الوظيفة مجبرة على عرض نظام حكومي لتحقيق أهدافها المتعلِّقة بكمال الإنسان الذاتي، فمثلاً «يكون لها نظام تشريعي وقانون ودستور، وللناس حق المشاركة في إبداء الرأي وهكذا، ولكن جميع هذه الأمور هي من باب الفاعلية والكفاءة، وليست من باب المشروعية، وكذا الدستور فهو معيار المشروعية في النظام المبني على العقد الاجتماعي، أما في النظام السقراطي فهو من باب الفاعلية».

وتظهر ملامح الاختلاف أكثر بين النِّظامين في ثلاث قضايا رئيسة عالجها المؤلِّف هي: طبيعة القانون، مكانة رأي الشعب، طبيعة العمل السياسي. القانون عند هوبز «هو الإطار الذي يجب على الحكومة أن تؤدي وظائفها من خلاله»، لذلك فأيٌّ خروج عنه يفقدها مشروعيتها. أما في نظام أصالة الوظيفة فالقانون هو أساس العمل، وهو من باب الفاعلية. لذلك ـ يقول لاريجاني ـ يمكننا القول: إن الوظيفة في النظام السقراطي «فوق القانون».. من دون أن يعني ذلك أنَّ لكل فرد الحق في أن يعمل ما يحلو له، فلا بدَّ من القانون. وطاعة القانون هنا تكون من باب الوظيفة وليس من باب الوفاء بالعهد، «وإذا كان الذي يحدِّد هذه الوظيفة هو المشرِّع سيكون الناس ملزمين «شرعاً» بطاعتهم للقانون، وهو أقوى من قواعد الإلزام الأخلاقية كالوفاء بالعهد.. وهنا نتساءل: من هو المشرِّع؟ ومن أين جاءت مشروعيته؟ في النَّظرية الأولى العقد الاجتماعي هو الذي يحدِّد الجهة التي ستقوم بالتشريع (مجلس النوَّاب...)، أما في نظام أصالة الوظيفة فإنَّ مشروعيَّة المشرّع تنبع من أصالة الوظيفة، التي هي مصدر مشروعيَّة الحكومة أيضاً.

أمَّا بخصوص رأي الشعب فهو، في النَّظرية الأولى، يتدخل من البابين معاً المشروعية والفاعلية والكفاءة، فالشعب يعدّ مصدراً للأفكار الجديدة بالإضافة إلى مساعدته للحكومة ودعمه لها، لكن في أصالة الوظيفة ينحصر دوره فقط في باب الفاعلية والكفاءة، حيث نجد «الرأي المشروع هو الذي يرضى به الحاكم المشروع». أما القضية الثالثة، وهي العمل السياسي، فنظريَّة العقد لا تلزم الناس جميعهم باحتراف السياسة لأنهم وَكَّلوا من يقوم بذلك عنهم، بخلاف نظرية الأصالة؛ حيث السياسة ـ كما يقول د. لاريجاني ـ تملأ جوانب الحياة الإنسانية، لأن

العمل السياسي هو أي عمل يقوم به الفرد في مسيرة الكمال، وبالتالي: «فالسياسة تعني الحياة الحقيقية للفرد»، إنه يسعى بإرادته إلى العمل الصالح عن طريق الارتباط بالنظام السياسي الصالح.

طبعاً لكل من النِّظامين مفاسد وآفات تهدِّده، فنظام أصالة الوظيفة قد يُهدَّد بخطر الاستبداد، في الوقت الذي يسقط فيه نظام العقد في الفساد والعدمية، لذلك لا بد من الاهتمام بموضوع الفاعليَّة والكفاءة، وقد نال هذا الموضوع اهتمام علم السياسة. وهناك ثلاثة أبحاث أساسية في ما يتعلَّق بالفاعلية (القدرة) والكفاءة هي:

١ ـ الدولة المبرمجة والدولة المدبِّرة (التي تحل المشاكل).

٢ ـ حرية الفرد والتنظيم.

٣ ـ الأمن من المفاسد.

ومن خلال مناقشة هذه المحاور الرئيسة سيتم الكشف عن مختلف النظم الحكومية.

إلى هنا انتهى المؤلِّف من عرض طبيعة النِّظامين في إطار مقارن مع إيراد الأمثلة والتفريعات الكثيرة، ليصل بعد ذلك إلى الحديث عن المشروعية العقلية للحكومة الإسلامية، بالاستناد إلى هذه الأصول العامة العقلية في الفكر السياسي الغربي القديم والحديث، وحتى لا يقع أي التباس لدى القارئ فالبحث هنا حول مصدر مشروعية الحكومة الإسلامية، وليس في بيان مشروعية أعمالها، لأن الفقه الإسلامي يمكنه أن يقرر لكل عمل حكماً خاصّاً به، هل هو حلال أو حرام؟ لذلك فالبحث هنا ـ كما يقول د. لاريجاني ـ «في جذور شرعية النظام وليس في طبيعة قوانينه».

لقد اختلف المفكرون الإسلاميون حول مصدر المشروعيَّة، فمنهم من أرجعها للعقد الاجتماعي الذي ينص على إجراء الأحكام الإسلامية، ويرى د. لاريجاني أن الإخوان المسلمين في مصر ونهضة التَّحرير في إيران من القائلين بذلك، وهم متأثِّرون، في نظره، بالفكر السياسي اللِّيبرالي، فيما يذهب المؤيِّدون لنظرية ولاية الفقيه إلى اعتبار أصالة الوظيفة هي مصدر المشروعية، فالإسلام يرى أنّ للفرد كمالاً ذاتيّاً، بل حدَّد الطريق الموصل إلى هذا الكمال. ومن الناحية الفلسفية ـ يقول د. لاريجاني ـ تعدّ الكفاءة مصدر المشروعية، ولذلك فإن أهمية أركان الدولة ومؤسساتها جميعها تأتي من كفاءة النظام وفاعليته، ومصدر مشروعيتها هو الولي، أي أن هناك من هو فوق القانون في حكومة ولاية الفقيه، وهذا لا يعني الفوضى في إدارة الدولة، لأن ذلك مستحيل من ناحية الفاعلية والكفاءة. وهذا الإشكال يمكن تجاوزه ـ حسب المؤلف ـ إذا ما تكفّل الدستور ببيان أسس مشروعية النظام وأسس فاعليته وكفاءته، لأن الولي الفقيه سيتصرف دائماً على أساس القانون، وقد حدَّد دستور الجمهورية الإسلامية أساس مشروعية النظام بالولاية المطلقة للفقيه، لذلك إذا ما اضطر الفقيه لمنع قانون ما من التنفيذ فسيكون عمله قانونياً؟!

أمَّا رأي الشعب فله مدخلية كبيرة ومهمَّة في باب كفاءة النظام وفاعليته، لأن الولي الفقيه لا يمكنه «القيام بشيء من دون رأي الناس ومشاركتهم».

طبعاً هناك أسئلة كثيرة جدّاً يمكن أن تُطرح، وهي بحاجة إلى المزيد من التفصيل، لأنَّ المؤلف لم يعالجها واكتفى بالوصول إلى هذه النتيجة، ثم انتقل لمعالجة قضية أخرى لا تقلّ أهمية، وهي البحث في

أسس الفاعليَّة والكفاءة. ونلاحظ أنَّ الاقتصار على تلخيص هذه النتيجة والاكتفاء بالمقارنات الكثيرة التي عقدها بين النظامين، لم يقدِّم صورة واضحة لعلاقة نظرية ولاية الفقيه بأصالة الوظيفة، فهناك أسئلة حول وظيفة الفقيه نفسه وعلاقته بالقانون (النص والاجتهاد)، ومشروعيَّة اجتهاده وسط اجتهادات أخرى؟!

قد تكون هذه القضايا مفهومة بعض الشيء داخل الوسط الشيعي الإمامي الذي يعرف من أين يستمدّ الفقيه الإمامي صلاحياته ومشروعيَّة اجتهاده، لكن البحث هنا عقلي، وبالتالي قد يتجاوز الخصوصيات المذهبية ليشمل المدارس الفقهية الأخرى التي لم تتبلور لديها مثل هذه النظرية، وإن كانت جذورها موجودة في التاريخ الإسلامي، فالخلفاء الراشدون كانوا فقهاء ومارسوا نوعاً من الولاية الفقهيَّة، وهناك سجال في مباحث الأصول حول قول الصحابي، ولا يقصد به في حقيقة الأمر سوى اجتهاد الخلفاء الذين أفتوا في الكثير من القضايا وشرَّعوا أحكاماً جديدة؟! لذلك فتوسيع البحث في هذه القضية يحرّرها من خصوصيتها المذهبية ـ الشيعية، ويجعلها نظرية إسلامية عامة يمكن أن يُفتح النقاش حولها داخل جميع المدارس الفكرية والفقهية الإسلامية. علاوةً على الاتفاق شبه التام حول فكرة سعي المسلم نحو الكمال الذاتي، فالمسلمون قاطبة يؤمنون، ومن خلال تعاليم الرسالة الإسلامية وسيرة الرسول ﷺ، بأن الإنسان المسلم هو إنسان مهاجر كادح، ينشد الكمال عبر التزامه بتعاليم الرسالة التي تنقله من طور إلى طور، في رحلة طويلة إلى المطلق (الله سبحانه وتعالى)، مصداقاً لقولنا: «إنَّا لله وإنَّا إليه راجعون». وكذلك الأمة أو المجتمع الإسلامي، فهناك مفاهيم أساسية مثل: الجهاد (الذاتي والخارجي)، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

الالتزام بالشريعة (التقوى)، تطبيق أحكام الله (الدولة الإسلامية)، هذه المفاهيم جميعها تجعل من أصالة الوظيفة أساس مشروعية كل من المجتمع الإسلامي والحكومة.

الحكومة: أسس الفاعليّة والكفاءة

أمَّا بالنسبة لأسس الفاعلية والكفاءة فالبحث ينطلق من اعتبار الحكومة تجمُّعاً عاملاً وتنظيماً اجتماعياً كاملاً، والكفاءة فيه ترتبط بصدور الفعل من العامل، فكل فعل أكثر صحة (أكثر معقولية) «هو الأكفأ»، إذن فكفاءة الحكومة مرتبطة بطبيعة العمل المعقول أو «العمل الصالح»، وهذا يجرنا للبحث في البنية العامة للعمل وما يتعلق بها من نقاط ذات صلة، كما يقول د. لاريجاني، بمسألة الصحة، أو في الحقيقة بـ «الفاعلية». لكن قبل الدخول في هذه المباحث لا بدَّ من التأكيد أن المؤلِّف يرى أنَّ لمفهوم العقلانية حول محور الكفاءة دوراً محورياً في هذه البحوث النظرية، كما أن من الأبعاد المذكورة دور الإسلام في طبيعة عمل الفرد أو الجماعة، لذلك يرى المؤلِّف أن الإسلام ليس موضوعاً زائداً على العقل «بل نعتقد أن العقل ينتهي بنا إلى الإسلام»، وبهذا الشكل يصل إلى كماله الحقيقي في جو الوحي، والعقل الذي نراه الأساس الوحيد في الهداية وتقييم العمل، هو الذي يعد من ثمار الشريعة المباركة، وهذا الأمر، يقول د. لاريجاني، «لا يخل بالبنية الذاتية للعقل، بل يجعلها في موقعها الحقيقي والأصيل». وبناء على ذلك «فالحكومة الإسلامية لا تسقط العقل على سلطته الأولى بل ترفعه إلى مستواه الواقعي وتحكمه بقوَّة في جميع الأمور...».

عرض المؤلِّف مجموعة من النظريات الحديثة وهو يعالج أسس الكفاءة، وتحدَّث عن نظرية يقول إنّه طرحها، لأوَّل مرة، سنة ١٩٨٦،

خـلال محاضراته في جامعة طهران، يسميها: «النظرية الذاتية للعمل»، ومن خلالها ينظر إلى أركان العمل كالآتي:

١ ـ فـي مـا يتعلق بالفرد، فإن فهم الوضع الحقيقي يكون على أساس المعرفة والمعلومات التي يملكها، أما في الحكومة فعلى أساس عقول متعدِّدة وإمكانيات علميَّة ومعلوماتية واسعة، ٢ ـ بالنسبة للوضع المنشود، فإن قرار الفرد يكون على أساس القيم والدوافع التي يمتلكها، بينما عملية صنع القرار في الحكومة تعد عملية دقيقة ومبرمجة في ضوء الإمكـانيـات والقـدرات، ٣ ـ بالنسبة للبرنامج العملي الفردي، فإن التخطيط له يكون على أساس التجارب الفردية، بينما البرنامج العَملي للدَّولة يكون بمشاركة جميع الأجهزة، وعلى أساس استراتيجية معدَّة سلفاً في إطار القوانين، وهدفها تحقيق الوضع المنشود. . .

ومن خلال الصُّورة التي نمتلكها عن طبيعة العمل الإرادي نكتشف لوازم فاعلية الحكومة وكفاءتها. . .

والخلاصة فمسألة كفاءة الحكومة مرتبطة بالأركان الأساسية لعمل الحكومة أي: ١ ـ فهم الوضع الحقيقي، ٢ ـ اختيار الوضع المنشود، ٣ ـ كيفية التَّخطيط لبـرنـامـج العمل وتنفيذه. وقد عالج المؤلف قضايا مرتبطـة بهـذه المفاهيـم لأنها تتعلق بالبحث العام في أسس فاعلية أي نظام، مثل دور الخبرة والتَّخصص، البرمجة، صناعة القرار.

ذلك كله في إطار بحث مقارن بين مجموعة من النَّظريات حول الكفاءة، مثل نظرية محورية العمل والنظرية العملية للكفاءة، وقد أدى ذلك لبحـث نظـريـة العالم الألماني المشهور ماكس فيبر حول العمل الإرادي لأنها في صلب الحديث عن الكفاءة، كما ناقش مفهوم العقلانية لأنه يستخدم كثيراً في مباحث المشروعية والكفاءة عندما يتم الحديث

عن «حكومة العقل»، «العمل العقلاني» و «التفسير العقلاني». ومباحث العقلانية تثير بدورها الكثير من الإشكاليَّات المهمَّة، أهمها: العلاقة بين العقلانية والدين، لأن تقييم عقلانية عمل المسلم تكون على أساس الشريعة الإسلامية وليس على أساس أي قانون آخر؟ وعليه: «كيف يمكن تقييم عقيدة ما عقلانياً؟!» خصوصاً مع إدخال العقيدة في عملية التقييم العقلاني؟ إن العقيدة تقدِّم معنى للوجود وتحدِّد مكانة الإنسان فيه، ما يجعله على علم بمفهوم السعادة والكمال، وهذه الأسئلة من اختصاص الحكمة الأولى (أي الفلسفة)، وهنا يكمن المأزق الذي سقطت فيه اللِّيبرالية التي تجاوزت هذه الأسئلة الوجودية، مع أن العمل العقلاني لا بدَّ من أن يستند إلى عقيدة أو أيديولوجية ما؟ وإذا ما حذفنا العقيدة في عملية تقويم عقلانيَّة أي عمل ما نكون أمام «العقل التقني» في مقابل «العقل الأصيل» الذي يستند إلى العقيدة، وهذا ما وصلت إليه اللِّيبرالية الذي ينحصر مفهوم عقلانية العمل لديها في النجاح واعتبار إمكانية العمل فقط؟! وهذه العقلانية التقنية المحدودة هي التي تؤسس للتعدُّدية والنسبية في جميع المجالات، وهنا سنكون بحاجة إلى تقويم ونقد لأسس الحداثة الغربية، وهذا ما قام به المؤلف من خلال هذه المباحث، حول المشروعية والكفاءة، مستشهداً بعدد من الأقوال لفلاسفة الغرب توصلوا للنتيجة نفسها في نقدهم لليبرالية الديمقراطية، مثل الفيلسوف الألماني ماكس فيبر الذي يرى أن الأمريكيين وضعوا أنفسهم في قفص حديدي فاسد لقوم انقطعوا عن جذورهم تماماً، ولهذا فنهايتهم واضحة: فإما أن يتحلل نظامهم (مع المجتمع) بشكل آلي، أو يقع تحت سيطرة أخصَّائيين فاقدين لأية معنوية أو روح، أو يبلون بديانات وبدع خطرة ليواجهوا بها الثغرات الموجودة.

العقلانيَّة الأصيلة والنِّظام الحقَّاني

في الحقيقة لا يمكن الإشارة إلى جميع القضايا التي تناولها المؤلف، لأنَّها متشعِّبة ومترابطة، ما يجعل من الصعوبة الحديث عن أي قضية من دون تتبُّع تسلسلها في البحث، لذلك اكتفينا بالإشارة إلى أمَّهات المسائل التي توصَّل إليها المؤلِّف، الذي بعد أن قدَّم تصوُّره لحكومة العقل، ربط بين العقل والعقيدة، معتبراً أن أي عمل لا يستند إلى عقيدة لا يمكن أن يكون عقلانياً أصيلاً وإنما عقلانيته ستكون تقنيَّة. أما بخصوص عقلانيَّة العقيدة فترتبط بالحقَّانية، فعندما نصل إلى حقَّانية أي عقيدة نكون أمام مطابقتها للعقلانيَّة تماماً، ومن ثم فجميع الأفعال والأعمال التي تستند إلى هذه العقيدة هي عقلانية، وبذلك يعيد المؤلِّف البحث في الجذور، ويوجّه النقد القاسي إلى الحداثة الغربية التي قفزت على هذه الجذور عندما عجزت عن الوصول إلى حقَّانية العقيدة والدين من خلال مباحث الوجود في الفلسفة. والبحث في الجذور يتجاوز البحث والنقاش، وهي إشكالية مهمة لأن الحق، كما يقول المؤلف، هو الأمر المفقود بالنسبة للبشر، والحق نقطة اتصال الفكر بالعمل.

إن النِّظام الاجتماعي المبني على الدِّين، وحسب الفكر الغربي، هو نظام غير عقلاني، وذلك انطلاقاً من مفهومي الدين والتدين واعتبارهما من الظواهر الاجتماعية ذات الجذور التاريخية التي يمكن أن تخضع للبحث والتحليل لاكتشاف عللها، لكن الفكر الغربي لم يهتم بحقَّانية الدين وصحَّته، لذلك فإمكانية حقَّانية الدِّين، يقول لاريجاني، «تمكِّن مباشرة من إمكانية البناء العقلاني للنظام الاجتماعي على أساس الدين»، لأن الدِّين الصحيح هو دين عقلاني، كما أن فكر الحداثة إذا لم يكن صحيحاً فهو بالضرورة غير عقلاني، وهذه معادلة منطقية.

وأهم ما يلاحظ، في عرض المؤلِّف لهذه المباحث، ومناقشاته للفكر السياسي الغربي، وحديثه عن الإسلام والتديُّن الصحيح وأهمية الاستناد إلى العقيدة الصحيحة لكي تكون الأعمال صحيحة ومشروعة وعقلانية، هو أن مجمل الأفكار والأسئلة والمقترحات يمكن أن توجَّه للحكومة الإسلامية، أولاً: لتستفيد منها في المجالين النظري (التأصيلي) والعملي (مواجهة التحدِّيات الواقعيَّة). ثانياً: هناك الكثير من الأفكار النقديَّة الموجَّهة لهذه الحكومة خصوصاً في ما يتعلَّق بكفاءتها وتعاطيها مع الشأن الاجتماعي والاقتصادي وتحقيقها للأهداف التي أعلنتها، وكأن د. لاريجاني، من خلال بحوثه النظرية العميقة، يريد أن يقدِّم برنامجاً سياسياً لعمل الحكومة الإسلامية، ويوجِّهها للطريق القويم (العقلاني ـ الواقعي)، الذي يجب أن تسلكه، لكن عن طريق البحث الفلسفي الرَّصين، وليس عبر الخطابات السِّياسية.

المحتويات

سلسلة كتاب المنهاج صدر منها:

١ ـ **الشهيد الأول: محمد بن مكي**

السيد حسن الأمين

٢ ـ **مع ذي النون في رحلة العودة إلى الله**

الشيخ محمد مهدي الآصفي

٣ ـ **الغناء: دراسة فقهية لظاهرة الغناء: الحقيقة والحكم**

د. عبد الهادي الفضلي

٤ ـ **التقليد: دراسة فقهية لظاهرة التقليد الشرعي**

د. عبد الهادي الفضلي

٥ ـ **بحوث في الفقه الجنائي الإسلامي**

آية الله السيد محمود الهاشمي

٦ ـ **الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: سمو الذات وخلود العطاء**

مجموعة من العلماء والباحثين

٧ ـ **الإنحرافات الأربعة: كيف ومتى ولماذا أضعنا الطريق؟**

د. حامد العطية

٨ ـ **الاجتهاد: دراسة فقهية لظاهرة الاجتهاد الشرعي**

د. عبد الهادي الفضلي

٩ ـ **المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر ـ إشكاليات التراث وتحديات الحداثة**

مجموعة من الباحثين

١٠ ـ **الدين والسياسة: نظريات الحكم في الفكر الإسلامي السياسي**

مجموعة من الباحثين